

مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق

للبروفيسور إدوارد سعيد

مقدمة المترجم

1

يمثل كتاب إدوارد سعيد الاستشراق جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من "التاريخ الجديد" تنتسب بعمق الى أعمال ميشيل فوكو بشكل خاص. وتتكثف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديدة للقوة والشبكة الخفية من علاقات القوة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الإنشاء الكتابي، ومفهوم "سياسية"

ليس كتاب إدوارد سعيد، إذن، دراسة للاستشراق، وإذ كتب هذه الجملة فإنني أبدأ من موقع متطرف، من أجل أن أشرع في تعديله في فقرات لاحقة. ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً، وشخصيات، وأحداثاً؛ وما هو – كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب بدراسة للشرق "كما خلقه الغرب". بل هو اكتناه غوري، صارم، مشبوب

أحياناً، لكنه دائماً على درجة مدهشة من حدة اللمعة الفكرية، ونفاذ الحدس، وجوهرية التحليل، لأسئلة جذرية في الثقافة والإنسان، أسئلة تدور حول التصورات التي ينميها الإنسان لذاته وللعالم، والتمييزات التي يقيمها بينه وببن الآخر. وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتمييزات الى معرفة، معرفة تغدو – حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً – إنشاء يدّعي لنفسه مقام الحقيقة، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً لا أكثر، حقيقة كونه يجسد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد الآخر؛ إنشاء ذا طاقة مولدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الأولى، ثم من الآخر، موضوع المعرفة، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط. ثم إنه اكتناه للطغيان الذي يمارسه وحيدة الانتجاء تقريباً التي تنمو بين الإنشاء – الثقافة وبين الفرد المنشئ وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الإنشاء – الثقافة وبين الفرد المنشئ الذي يكتب، ويتصور، ويفكر ضمن هذا الكون الإنشائي بموضوع المعرفة، الآخر. والاستشراق ، أيضاً، طرح – عبر اكتناه هذه العلاقة – لأسئلة باهرة في التكون الفكري، والثقافي والنفسي، لعل أهمها أن يكون:

- 1) إمكانية الإبداع والأصالة، بالمعنى الذي يكتسبه الإبداع والأصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً
- 2) إمكانية التحرر من طغيان الإنشاء الثقافة والخروج عليه في معاينة الآخر حتى من قبل مفكرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الإنشاء.

وفي هذا السياق، يمكن لدراسة إدوارد سعيد لماركس أن تدعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها أي معاينة سابقة لماركس وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث. ذلك إن إدوارد سعيد يرى ماركس، الى درجة مطلقة تقريباً، ضحية لطغيان الإنشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف ماركس

الأساسي مع "البؤساء" ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشراقية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الإنشاء الاستشراقي.

مشروع إدوارد سعيد، إذن، هو اكتناه للمعرفة، والسلطة، والطغيان الـذي يمارسه الإنشاء، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثل بها عمل ميشيل فوكو اكتناهاً لهذه الأسئلة بالإشارة الى شرائح، أو حيزات، معينة من المجتمع الغربي. ولعمل فوكو، قبل أي شيء آخر، يـدين عمل سعيد، كما يشير هـو لكنمـا الـي درجـة أعمـق بكثيـر ممـا تـوحي بـه إشارته العامة الـي هـذا الـدين، أو اقتباسـاته الجزئيـة المحـدودة مـن عمـل فوكو. إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور فوكو، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها، والمصطلحات التي تفعم نظامه الفكري بحيوية وغوريـة ظـازجتين، بـل ومـنهج التحليـل والموقـف الوجـودي هـي البنيـة، والتصورات، والمصطلحات، والمنهج، والموقف، التي يتشكل في بؤرتها منظور سعيد وتحليله في الاستشراق، ولم أقل للاستشراق. لقد أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل فوكو، وهي الآن تسم عمل سعيد: "الحقيقة" و "التمثيل" و "القوة" و "علاقات القوة"، و "المعرفة" و "الـسيطرة" و "التـشكيل" و "التكتيـك"، و "الاســتراتيجية" و "الإنتــاج"، و "التوثيق" و "الإزاحية" و "الاقتصاد" و "الإقيصاء والاستثناء"، و "الإفراط"، و "التقنين" و "إرادة القـوة" و "إرادة الحقيقـة" ثـم، طبعـاً، مفهـوم الإنـشاء الجوهري.

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة وممارسة السيطرة في مفهوم المعْجبة والاستعراض: حيث يكوّن موضوع القوة (الأدنى، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما، مادة تمثل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرض (الأعلى، الأقوى)، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته. وهكذا ترتبط القوة، في أعلى صورها،

بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم معجبة: فرجة مثيرة مفرطة. هكذا يمارس العفل استعراض معجبة الجنون، ويمارس المستشرق (را. وصف فلوبير لمعجبة الشرق *.

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل سعيد أو من "أصالته"، دون تجاهل للمنظومة التي يطرحها هو عن "الأصالة" والإبداع. فالأهمية والأصالة لا تنبعان من ابتكار المصطلحات والتصورات فحسب، بل من القدرة على أمرين:

- 1) تمييز الظاهرة الثقافية أو الفكرية، أو السياسية .. الخ التي يتيح استخدام المصطلحات والتصورات إضاءتها الى درجة لم تُضأ اليها، وبصورة لم تحدث فيها، من قبل،
- 2) إعطاء التصورات والمصطلحات عبر إضاءة كهذه، صفةً أكثر شمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الإنسان والثقافة والمجتمع والعلاقات المكونة للبنى الأساسية فيه.

ومن ثم، فإن عمل سعيد – الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق – يوازي عمل فوكو ولا ينقله، يوازيه بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضاءته بفذاذة الى استخدام هذه الأداة التحليلية، ثم بأن يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها فوكو، بنى ربما كانت أكثر علائقية، في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وانشباكاً في العالم، إذ تتناول فصلتين منه (الشرق والغرب) كان تفاعلهما عبر القرون العشرين الأخيرة، على الأقل، المكون الأساسي لبنية الحضارة كما نعرفها اليوم، وقد يكون هذا التفاعل المكون الأساسي للحضارة، أو لانهيار الحضارة، في المستقيل.

ولا تعني نسبة هذه المفاهيم الى نظام فوكو ابتكاره لها، بل تشير الى
 أنها مكونات أساسية لهذا النظام. وعن هذه النقطة في عمل فوكو، را.

Donald S. Bouchard, "For Life and Action: Foucault, Spectacle, Document"; The Oxford Literary Review, Vol. 4:2. 1980, pp. 20-28

أين هو الاستشراق إذن في عمل إدوارد سعيد؟

إنه، ببساطة، المادة التاريخية والحيز المميز من ثقافة الغرب الذين يتناولهما بالتحليل، إنه الحالة المعينة التي يعاينها، أو، بشكل خام، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليل النقدي، بوصفه "الخارجي" و "المقصى المستثنى" و "المستعرض الصامت" و "المعجبة المثيرة" أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. أي أن الإستشراق في نظام سعيد هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام فوكو في الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيراً، الجنسية.

بدأت من الموقع المتطرف لأخلّص الاستشراق من الفهم السيء بشكل عام الذي به فُهم في الغرب حتى الآن – رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القراء، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع لوموند (26 تشرين الأول 1980)] ولأنفي مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق، من جهة، والاعتراضات الضيقة التي أثيرت عليه بدعوى لأنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً "أفضل"، أو المدرسة فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً "أفضل"، أو المدرسة مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق

كما تصوره الغرب و "لحقيقيّة" هذا التصور، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي. وكتاب سعيد ليس أيهما، وهو بشكل خاص ليس الثاني منهما. فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق، بخصائصه المذكورة، في الغرب. أي: هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي أ ب د ذ ع م : بينها ما هو صحيح (وهو النادر) وبينها ما هو خاطئ < وهو الغالب >؟

كتاب إدوارد سعيد لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز، وصحته. بل إنه، كما قلت، لا يدور على الشرق بل إنه لينفي وجود الشرق. إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر – حين يكون هذا الآخر الشرق – وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة – وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب، خاضعةً لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر آخر مصدره الإنشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة، والشروط التي يتم فيها التناول مختلفة أيضاً، والعلاقة التي تتشكل بين المعاين والمعاين (الذات – الآخر في الحالة الثانية) مختلفة الذات في الحالة الأولى / والذات – الآخر في الحالة الثانية) مختلفة الذات في الحالة الثانية) مختلفة

وإذا كان ثمة من إشكالية في كتاب إدوارد سعيد فإنها ما يلي:

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر، وطبيعة التمثيل – كل تمثيل، في أي زمان ومكان – هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط آخر؟

كل تمثيل – كما يشير إدوارد سعيد نفسه – يقوم على تمايز، وكل تمثيل يكتسب صلابة "الحقيقة" المولدة لـذاتها: أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية. فهل كان ثمة من إمكانية لقيام نمطين مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب؟

والإجابة هي بالنفي: لا يمكن أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه. لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي. ثمة حتمية تاريخية تحكمه، وتحكم حتى مفكرين من طراز ماركس فيه؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن تغيّر هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية: أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق.

بيد أن ذلك لا يقلل من أهمية كتاب سعيد، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي: فأهميته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدها وكشف البنية التي أدت الى تبلورها وطغيانها، واكتناه الحتمية التي حكمتها، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها – حيث كان ثمة من تغير – بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يحللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحددة.

غير أن الاستشراق هو، أيضاً، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن، داخل "حقل" الاستشراق وخارجه، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق)، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة، كظاهرة تخص الغرب والشرق:

الغـرب بوصـفه أولاً – ردة فعـل مـشروطة بمعطيـات تاريخيـة دينيـة وفكريـة واقتصادية، للشرق. ثانياً خالق التصورات والمناهج التبي عُـوْين مـن خلالهـا الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي، الموحيد المتناغم، الكلي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فدرية أو حركات تاريخية فيه: الشرق الليدُ ـ تاريخي، اللامتغير، الشرقي، صفة. والصفة ثبات لبنيـة فكرية فذة: الظاهرة التاريخية التي كتسبت، هي بدورها، شيئاً منطبيعة اللاتاريخي، السرمدي، اللامتغير الذي نسبته الى موضوع دراستها. وهكذا فإن الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعاين في المعايَن، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاينه ويصوغه، بِل إنه ليكشف كذلك فاعلية المعايِّن في المعاين، إذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه، بمعنى أن الموضوع المعايّن يبـدأ بـصياغة المعـاين على صورته التي يمتثلها ويقوم بتمثيلها المعاين. هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية). وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته، جزئياً، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك. ولعل قيمة كتاب إدوارد سعيد الفائقة أن تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة والي هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف أن الغرب تصور الـشرق ودرسـه تصوراً اسـتعمارياً عرقياً، فوقياً، متجـذراً فـي القـوة واتحـاد القـوة بالمعرفـة، والإنشاء الذي ولده ذلك كله. وأن الشرق لم يكن، في وعـي الغـرب، الآخـر الخارجي فقط، بل امتداداً أيضاً للشاذ، والمنحرف، والمجنون، والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً.

يطرح إدوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق "كيان مشكل مكـون"، لا حقيقـة مـن حقـائق الطبيعـة، وأن مفهـوم وجـود فـضاءات جغرافيـة، ذات سكان محليين، مختلفين جـ ذرياً ويمكـن تحديـدهم علـي أسـاس دينـي أو ثقافي أو عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي، هـو مفهـوم قابـل للنقاش المطول. بيد أن ما لا يقرره كتاب سـعيد بوضـوح هـو أن الغـرب، مـن المنطلق نفسه، هو "كيان مشكل مكون" أيضاً. ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب، حتى الآن، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسـة ذاتـه. أي أن الغـرب بحاجـة الـي معاينة باعتباره كياناً مشكلاً. ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظوراً لمعاينة الغرب لا في إطار كونه "غربياً" بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الانتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب وأحاديّته وتنافسه، بـل انـشراخه وانقـسامه علـي ذاتـه وضمن ذاته. لكن كون كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن الغاء الميل الـي لاتـصنيف الجغرافـي (الـذي يبـدو ظـاهرة تنتمـي الـي بنيـة العقــل الإنساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنفي فيها وجـود الغـرب اسـتخدم ضمير الهاء المفرد الغائب للحديث عنه: ذاته، نفسه؛ وأن إدوارد سعيد في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن "الثقافة الشرقية"، بدلاً من "الثقافات الشرقية".

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة فوكو وسعيد حول طغيان الإنشاء – الفردي، في هذه الحالة إنشاء إدوارد سعيد وإنشائي.

في نهاية دراسته، يستعيد إدوارد سعيد الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثف: أسئلة هي، كما قال، علائقية فيم ناقشة مشكلات التجربة الإنسانية: كيف يمثل المرء الثقافات الأخرى؟ ما هي الثقافة الأخرى؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق، أو دين، أو حضارة) مفهوم مفيد أم أنه ينتهي دائماً الى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (يناقش الآخر)؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية أكثر مما تهم الفصلات الاجتصادية أو الفصلات السيال تاريخية؟ (وثمة أسئلة أخرى سأعود اليها بعد اعتراض قصير).

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة. لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصمة في فصمها بين مفاهيم كالعرق، والدين، والثقافة ومفاهيم كالفصلات الاجتصادية والسياـ تاريخية. ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة، فالبنية الاجتصادية والسياـ تاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة، إن لم يكن، في حالة الثقافة مثلاً، متوحدة الهوية بها تقريباً. ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسد الى أي مدى فرض الإنشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه وغكر سعيد في هذه الحالة – لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب. فكر سعيد في هذه الحالة – لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب. ذلك أن طرح الفصلات "العرق، الثقافة، الدين" واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفصلات الاجتصادية، الـسياتاريخية قـد يكـون بـين أكثـر انـشراخات الاستـشراق خطـراً وأعمقهـا أثـراً فـي إكـسابه اللامتغيريـة والجوهرانيـة النسبيتين اللتين أشرت إليهما سابقاً.

ويتابع سعيد أسئلته: كيف تكتسب الأفكار السلطة، والعادية، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر: هل هو ثمة من أجل أن يمنح

السريانية للثقافة والدولة اللتين هـو جـزء منهمـا؟ وأي درجـة مـن الأهميـة ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل، الوعي النقدي الضدي؟

بكل هذه الأسئلة، وبكثير غيرها، يكون الاستشراق كنزاً مغوباً من التحديات والمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الأهمية للمفكرين العرب، والثقافة العربية، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم.

إذ أن أسئلة إدوارد سعيد تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الغرب خلال تصور الأنا المعاينة له، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له؛ ويدعو الى حركة تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال شروط تكوينها الداخلية، وليس صدفة أن كتاب سعيد جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة، كانت ذروتها الثورة الإيرانية، ثم بدأت تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديدها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك؛ بين إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها آخر طوال قرنين من الزمن على الأقل، وبين استحالة ذلك.

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة، وهو بين أهم ما يطرحه من تساؤلات: ما هي الأهمية التي ينبغي أن يسندها المثقف للـوعي النقـدي، والـوعي النقدي الضدي تخصيصاً؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم، على الأقل، أي منذ تبلور أزمة مركزية الإنسان أو الإله في الطبيعة، تنبع، في تصوري، من امتلاك هذا الوعي النقدي الضدي. ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية معينة على الأقل الى تعمية هذا الـوعي الـضدي أو طمـسه إذا وجـد، لـصالح الهوية الموحـدة والتركيب

المتناســق المتنــاغم، أو تأكيــد صــلابة الخــصوصية وتماســكها. إذ تبــدأ الخصوصية بالحبث عن الكلية والشمولية، وترفض أي مفهوم لإمكانية وجـود انشراخات داخلية في "الكل" الذي هو "الماضي – التراث – الأمـة"، وتميـل الخصوصية أيضاً الى البحـث عـن الصفاء، عـن الماهيـة الـصافية للـذات، وإذ يقترن تأكيد الكليّـة بتأكيـد الـصفاء يبلـغ خطـر إلغـاء الـوعي النقـدي الـضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسـسة قـدرة هائلـة علـى القمـع، تتجلـى فـي بعض مظاهرها، الآن، في الثورة الإيرانية.

أما الوعي النقدي الضدي فإنه يفترض، مسبقاً، نفى الصفاء والكلية، أو يتصور الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكونات التي يتم تفاعلها عبر النفي لا عبر التأكيد والتوثيق. ومن هنا فإن انعدام الـوعي النقـدي الـضدي في الاستشراق كان حصيلة لكونه توثيقاً إحالياً، كما وصفه إدوارد سـعيد، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم، وهكذا.

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية، خارج الاستشراق فإنه مكون أساسي من مكوناتها. ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن تتمثل في اقتحام هـذا الـوعي النقـدي الـضدي القـائم خارج الاستـشراق لمجال الاستـشراق، وهـو جـوهر مـا يمثلـه كتـاب إدوارد سـعيد. وإذ أصـف هـذا الاقتحام فإنني أقـول، بطريقـة أخـرى، أن كتـاب إدوارد سـعيد ذاتـه دليـل حاسم على أسبقية الـوعي النقـدي الـضدي في الثقافة الغربية وقـدرتها على تجـاوز أزماتها بـه. ونتيجـة ذلـك، في تصوري، هـي أن الاستـشراق (الغربي تحديداً) سيمتص معطيات الوعي النقـدي الـضدي الموجـه لـه مـن داخل ثقافته (الغربية) ويغتني بـه وتـتم فيـه التكيفـات التـي تمنحـه القـدرة على الحياة والاستمرارية، عبر نشـوء "تركيـب" جديـد، بالدلالـة الماركـسية. فـ "الاستشراق" بما هو تجسيد لوعي نقـدي ضـدي غربـي، لـيس ظـاهرة فـ "الاستشراق" بما هو تجسيد لوعي نقـدي ضـدي غربـي، لـيس ظـاهرة "شـرقية"، بمعنى أنه ليس عمل شـرقي يهاجم الغرب. وإنما هـو تفجـر مـن داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليتـه الخلاقـة علـى حيـز مـن هـذه الثقافـة داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليتـه الخلاقـة علـى حيـز مـن هـذه الثقافـة داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليتـه الخلاقـة علـى حيـز مـن هـذه الثقافـة

بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية الى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد. ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين "الاستشراق" وبين ما وجهه له كتاب "شرقيون" من نقد وتسفيه واتهامات.

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب إدوارد سعيد بأنه صعب: للقراءة وللترجمة. ففي مواجهة فكر عميق، مسفسط حتى الإدهاش، غائر في مصادر المعرفة الإنسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه، وبعيدها قريباً منه، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة، بل في إطار آخر مختلف، وعلى مستوى مغاير: مستوى القدرة المدهشة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً، ثم القدرة المماثلة على الوصول الى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذة.

ومصادر الصعوبة في ترجمة الكتاب ليست وحيدة البعد، بل متعددة. فالصعوبة تكمن في الاستشراق بقدر ما تكمن في وضع اللغة العربية الآن، من حيث هي لغة تعبير عن مشكلات الفكر المعاصر والحضارة المعاصرة. لست أول من يقرر هذه الصعوبة ويصطدم بها. كما أنني لن أكون الأخير؛ وليس في تقرير الصعوبة من سبة للغة، بل أنه حكم وصفي يشير الى مرحلة محددة من مراحل الحياة والثقافة العربيتين المعاصرتين. فاللغة، حتى إذ نصفها بأنها كائن حي، لا تعجز أو تقدر، ولا تمتلك خصائص ثبات تجعلها عاجزة أو قادرة بشكل سرمدي؛ بل الصعوبة في علاقة الحضارة العربية الآن بالبنى الفكرية والحضارية في العالم وموقعها بينها. وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال: أن تطور اللغة مشروط بتطور الحضارة. لكن ما قد يكون أقل بدهية هو عكس هذه المقولة، والقول إن تطور الخور

الحضارة مشروط، أولاً، بتطور اللغة، بثورة لغوية، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية – الحضارية.

ولن يتم هذا التفجير، في تصوري، إلا بالمغامرة الرائدة، بالجرأة لا على نقل الفكر من العالم وحسب بل على اللغة أيضاً، على بناها العميقة والسطحية، وعلى مكوناتها الصوتية، والمورفولوجية، والنظمية، جرأة تهدف في النهاية الى إنجاز جوهري هو توسيع اللغة. وتوسيع اللغـة لـيس شـرطاً يخيف؛ بل إنه شرط أساسـي لتطـور اللغـة فـي مراحـل الـصدام الحـضاري، شرط حققته العربية في عصر اصطدامها الأول بالحـضارة العالميـة، اليونانيـة والفارسية والهندية. فقد كان المترجم العربـي فـي تعاملـه مـع اللغـة أكثـر جرأة على بنيتها ونظامها. وقد يبدو صعباً على التصديق الآن أن مصطلحات ومفاهيم بسيطة شائعة، حتى ضمن علوم أساسية كعلوم اللغة، كانت حـين ظهـرت، أي حـين جـرؤ المتـرجم العربـي علــى اقتحـام بنيـة اللغـة وصياغتها، تمثـل اختراقـاً للقـوانين اللغويـة الـصارمة، وجـرأة علـي الابتكـار والتطوير. إن مصطلحات الدراسة الأدبية والبلاغية مثل النقل والاستعارة والمجاز مرت بمراحل طويلة من التطور قبل أن تستقر؛ وحتى في القرن الرابع الهجري كان ابن سينا يغامر باستخدام مصطلحات مثل التبديل والتغيير، والانتقال الاستعاري، ومثل يضرب، فيما كانت المصطلحات السابقة قد ترسخت نسبياً في التراث النقدي اللغوي. وثمة صعوبة فعلية في أن نقرأ الآن نص متى بن يونس في تحديد النقل المجازي ونفهـم منـه ما يربطه بمصدره (كتاب الشعر) أو بالمداليل التي تحملها مـصطلحاته الآن، وهو نص يستخدم مصطلح التأدية لوصف عملية النقـل المجـازي: "وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما عن الجنس < على النوع، وإما من النـوع > على جنس ما بزيادة، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله [من الجنس] *. را. النص كاملاً في، شكري عياد كتاب ارسطوطاليس: فن الشعر، دار
 الكتاب العربي (القاهرة، 1967) ص 117

مقدمة المترجم

8

لعملية الترجمة، في تصوري، بعدان اثنان: تمثل النص المترجم تمثلاً مدركاً لخصائصه البنيوية الكلية؛ وتمثيله في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص الى أقصى درجات التجسيد المتاحة. و "بالخصائص البنيوية" أعني الخصائص البنيوية، لا مجرد الرسالة الفكرية التي يقررها النص. كان عبد القاهر الجرجاني، هذا الرائد العظيم لعلم البنية، قد قال، في لمحة فذة عن البنية والمعنى والترجمة، لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد شجاع" وترجم "شجاع" بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته لكان كلامه ترجمة لكلامنا؛ لكن لو أن مترجماً أخذ قولنا "زيد أسد"، وفهم منه أنه "يعني" زيد شجاع، فترجم "أسد" بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته، لما كان كلامه ترجمة في لغته، لما كان

وبحسب تصور الجرجاني الفذ على بنية النص، بمكوناته المحاورية المختلفة، وتشابكات مستوياته، وبعلاقة المنشئ بالإنشاء بالمتلقي، المتجسدة فيه، تصبح الترجمة التي لا تريد أن تكون إنشاء جديداً بل تود أن تظل ترجمة إحدى أكثر عمليات التمثل الفكري والتعبير تعقيداً وتداخلاً وتطلباً للضوابط الصارمة. وفي مواجهة هذه العملية، ببعديها اللذين حددتهما قبل قليل، يصطدم المترجم الى العربية في السياق اللغوي الحضاري العربي القائم، بمشكلات مرهقة ترتبط بالطاقات اللغوية العربية الأقصى.

ويبدو أن ثمة إجماعاً على أن أولى هذه المشكلات هي مشكلة المصطلح النقدي، أو الأدبي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو العلمي أو حتّام نمضى؟

تبرز المشكلة فور محاولة تجسيد مفهومات شائعة: الديموقراطية، والديكتاتورية، والإمبريالية هي، على الصعيد السياسي، أكثرها فورية حضور فقط، لا أبعدها صعوبة؛ والكلاسيكية، والرومانسية، على الصعيد الأدبي بينها: مفاهيم ما زالت تتكرر في حياتنا اليومية لبضعة عقود، إن لم يكن لقرن بأكمله في حالة بعضها، دون أن نستطيع حتى الآن أن نطور لها مصطلحاً دقيقاً مستقراً، سلساً في الاستخدام، سلساً على الإدراك الفوري، عربياً.

فكيف بمفاهيم تطلع من مدارس جديدة نسبياً حتى في أوروبا، وما تزال اطلالتنا عليها إطلالة من كومة صغيرة وعبر عدد قليل من الأحداق:

البنيوية، الإنساء، المحور الاستبدالي، المحور الاستتباعي، العلامة، الإشارية، الترميز. هذه بعضة مصطلحات فقط لم يبدأ باستخدامها إلا منذ سنوات، ومن قبل فئة من الكتاب معدودة، ومع ذلك فإن لها في الواقع الكتابي العربي بدائل تعقد عملية الفهم والاستخدام والتطوير، وتقف سداً دون تحقيق توحدية سلسة في الاستعمال: الهيكلية، الخطاب، المحور الشاقولي، المحور النظامي، الإشارة السيميائية، الدلالة. وهي بعض البدائل للمصطلحات التي ذكرتها قبل قليل، على التوالي.

بيد أن مشكلة المصطلح قد لا تكون الأولى من حيث صعوبة الحل. ثمة مشكلة طاقة اللغة على تمثيل النص المترجم دقة وإيجازاً، وإطراداً، أي على مقابلة اللفظة باللفظة، والتركيب بالتركيب، والجملة بالجملة لا دلالة

فقط، بل صيغة أيضاً، وبصورة تحقق شروط الإيجاز والإطراد والكثافة في العلاقات – أي قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول الى شرح عليه أو تبسيط له، ودون أن تقع في الوقت نفسه في المغايرة الدائمة من سياق الى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظة أجنبية واحدة. لقد عبرت عن المشكلة بصورة صعبة. فلأسهل. المشكلة هي هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة، بلفظة، لها خصائصها، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل، ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجمة في كل سياق أو في أغلب السياقات

ينبغي أن نتذكر، في الإجابة على ذلك، أن اللفظة هي أيضاً جزء من بنية لغوية، تحتل فيها موقعاً دلالياً، وموقعاً نظمياً، وموقعاً شكلياً في الوقت نفسه؛ وأن علينا أن نجسد هذه المواقع كلها في الجملة الواحدة. هل يمكن أن نيستخدم الخيارات التي يقدمها المورد* مثلاً للفعل يمكن أن نيستقاته ويظل ممكناً إدراك كون الوحدة اللغوية الأصلية في مختلف السياقات التي قمنا بترجمتها، واحدة؟

الجواب، ببساطة، لا. ثم تأتي مشكلة أعمق تصدق في كل الحالات المشار اليها سابقاً، هي مشكلة صلاحية المصطلح، أو المقابل العربي، للدخول في علاقات نظمية متغيرة، كما يفعل المصطلح الأجنبي الذي نحاول ترجمته، والتشكل ضمن علاقات تترك أثرها على بنيته الموروفولوجية مثل النسبة والظرفية بشكل خاص. وتُظهر هذه المشكلة أن حلاً لها على صعيد محدد قد لا يشكل حلاً على أصعدة هامة أخرى، وفي هذه الحالة ثمة حاجة ماسة لتحديد أولويات الحل.

بــين الأمثلــة البــسيطة علــى هــذه الحــالات المــصطلح النقــدي (IRONICALLY) و (IRONICALLY).

ثمة، أولاً، مشكلة تحديد الدلالة الدقيقة للفظة في سياقاتها المتعددة. ليست الـ (IRONY) سخرية، بل إنها لتمـزج الـسخرية، بالمفارقة. لنفترض أننا تجاوزنا مشكلة التحديد واقترحنا، كما فعلت في ترجمتي الحاضرة، المصطلح "المفارقة الفكهة". جلي أن المصطلح قد يحقق شرط الدقة لكنه يخل بـشرط الإيجاز. وهـو عـاجز عـن التحـول المـرتبط بحـالتي النـسبة والظرفية، إلا بإضافة كلمات سابقة عليه.

لكن عدم توفر خيارات بديلة تحقق شرط الدقة يجبرني على تبني هذا المصطلح. كيف نواجه المشكلة؟

بالجرأة، والابتكار، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس، بل بوصفها عملية مستمرة من التوالد الاصطلاحي. فاللغة ليست مقدسة؛ وهي في الوقت نفسه ليست مصطلحاً، كما شاع في اللغويات منذ عبد القاهر الجرجاني وسوسير، أو ، هي ليست مصطلحاً ثابتاً نهائياً. بل هي، كما وصفتها أعلاه، عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي، أو من الاصطلاح التوليدي. أيهما.

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الدلالة الصيغية، أي الدلالة الإضافية التي تنبع من تغير صيغة الكلمة الموروفولوجية: إما عن طريق اللاصقات البدئية أو النهائية، أو عن طريق لاصقات ثابتة. بين هذه اللاصقات (ISTIC) في ألفاظ مثل:

(SCIENCE = SCIENTISTIC; HUMANIS = HUMANISTIC)

وقد لجأت الى اللاصقة "وية" لتجسيد هذه النسبة ملحقاً بها، عامةً، المعنى ذاته الذي تحمله بالإنجليزية، وعاجزاً أحياناً إلا عن استخدامها بطريقة لا تحمل معها الدلالة.

أما اللاصقة الثابتة فقد اقترحت لها معادلات عربية:

ليْ (HISTORICAL)

فو EXTRA

زیْـ PSUEDO

زا OVER

NON; UN ע

ولقـد حاولـت جاهـداً أن اسـتخدمها بـإطراد إلا حيـث اسـتحال ذلـك بـسبب المواقع التي ذكرتها سـابقاً للكلمة (تركيبياً أو شـكلياً).

ثمة مشكلة رابعة، تنبع من العبارة الجاهزة: الصيغة المتكررة في لغة ما، ونقلها الى لغة أخرى. كيف نترجم عبارات إقحامية، كما أسميها، من مثل: (SO TO SPEAK; SAY; IT WERE)

لا بشرحها، في تصوري وممارستي في هذا الكتاب، بل باقتراح صيغ ليست لها الطبيعة الجاهزة الاقحامية نفسها، ثم تجميدها على ما هي عليه لتصبح اقحامية جاهزة: (بوجه من القول، لنقُل،).

كل هذه العبارات والاقتراحات تخلخل الأسلوب العربي، تخلق حساً بالقلق، بالأجنبية. لكننا نمثل نصاً أجنبياً ذا خصائص فكرية محددة تتجلى في بنيته. والتمثيل إخلاص للنص الممثل. قبل أن يكون إخلاصاً للغة الممثلة. ذلك أن النص الممثل تجسيد لفكر، لطريقة في معاينة العالم، والتعامل مع اللغة ، لبنية فكرية ثقافية تتحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع (في هذه الحالة، اللغة الانجليزية وعقل إدوارد سعيد). وفي تصوري أن مهمة المترجم هي، أو ينبغي أن تكون، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص) في اللغة التي ينقل اليها. أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة إدوارد سعيد، لكن الإنشاء الناتج سيكون إنشائي، لا إنشاءه، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية. أي أن نصي سيكون نصاً آخر. وذلك ليس نقلاً، أو ترجمة. ما أحاوله في هذا الكتاب يتعدى نقل النص في "معانيه" الى أشياء أخرى: فهو يطمح الى تجسيد بنية الفكر المنشئ، فكر إدوارد سعيد الى أقصى درجة في طاقتي ضمن المعطيات الحاضرة كل البنية اللغوية العربية أولاً، ثم خارجها الى حد ما؛ وبخارجها أشير هنا الى كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة للإنشاء العربي "السائد" والتعبير العربي "المألوف".

ذلك أن الترجمة ، في معظم نماذجها الشائعة الآن والتي أتيح لي أن أرجعها، هي صب لما يفهمه المترجم من نص ما على صعيد بنيته الدلالية المباشرة، في قالب مسبق هو العربية. أما طموح الترجمة الحاضرة فهو أن تجسد ما تستطيعه من بنية الفكر المنشئ، أولاً، وأن تسهم في توسيع بنية اللغة التي اليها أترجم ثانياً؛ فإذا كان للتفجير الذي وصفته سابقاً أن يبدأ ويتنامى، فإن ما نحن بحاجة اليه ليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه، وتبسيطه، وتحويله الى ما يمكن أن يقال مباشرة) بل توسيع بنية اللغة القائمة وتمديدها بحيث تصبح أكثر غنى ومرانة وطاقات. وذلك ما فعله المترجمون العرب حين كانت مغامرتهم الفكرية مع العالم وغامرة الرائد الواثق القادر، مغامرة المدرك لكون استيعاب العالم لا يمكن أن يتم في إطار البنية القائمة لديه، بل يحتاج الى تفجير هذه البنية أن يتم في إطار البنية القائمة لديه، بل يحتاج الى تفجير هذه البنية

وتوسيعها لتصبح قادرة على استيعاب العالم دون أن تحشره وتضغطه وتبسطه.

رغم كل شيء تبقى مفاهيم أساسية لم أستطع أن أمثلها إلا بما هو شائع في الاستخدام، معربن. وقد يكون من المفارقة الفكهة فعلاً أنها تملك المفاهيم الأكثر شيوعاً وألفة وعراقة في الاستخدام العربي: الديموقراطية، الكلاسيكية، الرومانسية، الامبريالية بعضها لا كلها. لكنها قليلة بحيث تفسح المجال لمحاولة أكثر جرأة وإلحاحاً على الوصول الى حل، في عمل قادم.

يبدو أن ما وصفته يخلق حاجة الى مزيد من الوصف، بدلاً من أن يفي بالحاجة القائمة. لقد استخدمت عدداً من الصيغ والألفاظ والتراكيب بعضها يحمل دلالة واضحة للقارئ العربي، وبعضها ذو دلالة تختلف عن دلالته في الاستخدام اللغوي المألوف، وبعضها لا دلالة محددة له في السياق اللغوي العربي. لكنني، في كل الحالات قمت باختياراتي بوعي حاد لضرورتها، بل لاستحالة توفير بديل أفضل، علي شخصياً في الأقل، ضمن إطار الأهداف التي رسمتها لنفسي من الترجمة. ولذلك فقد جمعت النسبة الأعلى من استخداماتي هذه ونظمتها في كشاف مصطلحي آمل أن يجدي استخدامه لا في إيضاح استخداماتي في النص فقط، بل على صعيد التفاعل المستمر بين المترجمين العرب، وبين المنشئ المترجم، والمنشئ الكاتب؛ ويظل الانتشار، في النهاية، الوسيلة الوحيدة لامتحان سريانية المصطلح، أو العبارة، أو اللفظة التي استخدمتها. والكشاف مرتب أبجدياً، ترد فيه الكلمات أو العبارة كما وردت في نص الترجمة، ثم يوضع مقابله الأصل الإنكليزي، وبينهما، حيث ثمة حاجة، شرح للمفهوم الذي يجسده المصطلح أو العبارة العربية، المستخدمان.

ويقوم الترتيب الأبجدي على حرف الكلمة الأول بعد تجاهل (الـ) التعريف، كما يقوم على صيغة الفعل الماضي مع أن ما يرد في النص أو في الكشاف قد تكون صيغة الفعل المضارع (ع.م. يفك الرموز، تدرج في الكشاف ضمن حرف الفاء لا الياء). عدا ذلك، رتب الكشاف أبجدياً، دون اعتماد الجذر الثلاثي أصلاً للترتيب؛ وفي مصطلحات قليلة جداً ثمة بديلان (ع.م. مصداقية / موثوقية) يدرجان منفصلين أو يدرجان معاً تبعاً لعلاقتهما اللغوية. وما يجسده إبقاء بديلين هو ترددي في اختيار نهائي لأسباب تختلف من حالة الى أخرى، ولا مجال لتحديدها الآن.

يبدو لي أن هذه الممارسة – الحاق كل نص عربي مترجم بكشاف يدل على اختيارات المترجم العربي – قد تؤدي الى إحداث تفاعل قائم على الاستخدام الفعلي، في نص حي للمصطلح المترجم، بين المترجمين أولاً، وبين لغة الترجمة ولغة الكتابة ثانياً. ذلك أن القوائم الكثيرة التي تقوم بإعدادها جهات عربية متعددة (المجامع اللغوية – مكتب تنسيق التعريب الخ ...) على نبل الجهود التي تقف وراءها وأهميتها، لن تؤدي في النهاية، في تصوري، إلا الى النذر اليسير من الفائدة، لأنها تتم خارج سياق لغوي فعلي، خارج الاستخدام الحي الذي يقدم حلولاً للإشكالات النابعة من مواقع الكلمة الدلالية والتركيبية والشكلية التي أشرت اليها سابقاً. وما نحن بحاجة اليه، بعد كل الجهود القيمة التي تمت، هو دراسات مدققة نحن بحاجة اليه، تنضوي تحت علم النفس اللغوي، تحاول أن تجيب غلى السؤال التالي: - ما هي العوامل التي تؤدي الى انتشار المصطلح على السؤال التالي: - ما هي العوامل التي تؤدي الى انتشار المصطلح العربي من الاستعمال، إلا في قوائم العربي من الانتشار والشيوع، بل حتى من الاستعمال، إلا في قوائم المجامع ومكتب تنسيق التعربي؟

ثمة ميل الى أن يعتبر المرء سهولة المصطلح وسلاسته عاملاً أساسياً في شيوعه. لكن نظرة سريعة تظهر أن الأمر أكثر تعقيداً: أن لفظة سيارة

العربية أقل سلاسة وسهولة من لفظة CAR الإنكليزية، لكنها أقل صعوبة من لفظة أوتوموبيل – أطمبيل ومع ذلك فإن لفظة سيارة هي التي سادت على صعيد الاستخدام الكتابي والكلامي.

أما لفظة هاتف، وهي أكثر سلاسة من تليفون، فلم يتح لها من الحياة ما يجعلها شائعة إلا في الدوائر الرسمية وفي لغة الكتابة (أحياناً). ما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة؛ وما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة؛ وما الذي يجعل لفظة صاروخ شائعة دون أصلها الإنكليزي ROCKET؟ أو يجعلها صالحة كمعادل لـ (MISSILE) في الوقت نفسه؟ وتستثار الأسئلة ذاتها بالإشارة اللي الألفاظ استعمار، امبريالية، ديموقراطية، رأس مالية، شيوعية؛ وهذه مجموعة على قدر كبير من البساطة بالمقارنة مع مصطلحات العلوم والتقنوية.

أنا أطرح تساؤلات ولا أقدم حلولاً.

لكن طرح هذه التساؤلات على صعيد واسع، في دراسات متعمقة يلتزم بها فريق أو فرق من الباحثين:

- 1- اقليمياً (في كل بلد عربي)
- 2- تاريخياً (في مراحل مختلفة من تطور اللغة خلال القرن الأخير)

ومراحل مختلفة من تطور الاحتكاك التقنوي مع الغرب بشكل خاص، يظل بين أهم ما يمكن أن تدعمه المؤسسات المعنية بالثقافة العربية واللغة اليوم، بدلاً من (أو جنباً الى جنب مع) المضي في نشر قوائم المصطلحات المترجمة دون تقص لما تتركه من أثر أو ما تقدمه من مادة جديدة تدخل بنية اللغة وتوسعها وتغنيها.

يبقى عدد من الإشارات التوضيحية:

لقد استخدمت الصيغة الـ 1830 (1 ت) معادلاً للصيغة الإنكليزية 1830S لأنها صيغة موجزة دقيقة تغني عن القول: "في الثلاثينات من القرن الثامن عشر" أو ما الى ذلك من تراكيب. ولقد تقبلت في الترجمة صيغاً تركيبية خارجة على القاعدة شائعة في الاستخدام، مثل "مدير ومعلمو المدرسة" في حالات قليلة وحين كان البديل جملة مطولة تضطرب فيها إشارات الضمائر أو بنية الجملة الكلية. وبين المشكلات التي يواجهها المرء باستمرار مشكلة الصفة التي تسبق سلسلة من الأسماء. وقد لجأت في هذه الحالة الى وضع فاصلة بعد سلسلة الأسماء تأتي الصفة بعدها دالة على كل ما تقدم لا على الإسم الأخير فقط (ع.م؛ المجتمع، والتاريخ، واللغات، والأساليب، الشرقية) تخلطاً من تكرار الصفة بعد كل من هذه الموصوفات. ولأسباب تتعلق ببنية الجملة، تقبلت بنية لغوية إنكليزية يمكن وصف ما يحدث فيها بأنه تنازع (على الإسم بين حرفي جرعادة) يمثل عليه التركيب: "إن إسهام زيد في ، وتطويره للإستشراق ، مهمان".

حاولت أيضاً، حيث بدا ذلك ذا ميزة، اللجوء الى مصطلحات عربية مؤسسة، أبرزها الإنشاء الـذي يبـدو لـي أكـث قـدرة علـى التعبيـر عـن المـصطلح DISCOURSE من المصطلح "الخطاب" الذي استخدمه/ مثلاً، هاشم صالح *. ومـن ميـزات الإنـشاء أنـه يحيـي مـصطلحاً عربياً قـديماً أولاً، وأنـه قابـل للنسبة بسـهولة: (إنشائي) وللاستخدام في صيغة الفعل: (أنشأ)، دون أن يلتبس بمصطلح آخر له دلالات إشـكالية كما يحـدث إذا نـسبنا الـى خطـاب (خطابي) أو استخدمناه فعلاً (خطب).

ولعل مصطلحاً آخر أن يغني أيضاً هـو "الكـلام"، كما اسـتخدمه عبـد القـاهر الجرجاني فـي دراسـته للـنظم، لـولا الحاجـة الـى اسـتخدام "الكـلام" فـي الثنائية: اللغة / الكلام، ترجمة لثنائية سـوسـير (LANGUE / PAROLE).

بين ما لجأت اليه من سبل لمواجهة العدد الكبير من المشكلات التي تعترض الترجمة الدقيقة الجادة توظيف صبغ عربية ليس لها الآن من استخدام في الواقع اللغوي. وبهذا التوظيف بدا لي أن بوسع المرء أن يحقق غرضين: تقديم مصطلح دقيق عربي الصيغة غير معرض للالتباس بسهولة، لأنه غير مستخدم؛ وتوظيف صيغة لغوية قائمة. ولقد أعانني ذلك على ترجمة مفاهيم صعبة كالبيروقراطية، والكوزموبوليتانية، اللذين المكاتبية والعوالمية (أو المدائنية) على التوالي.

كذلك حاولت توسيع استخدام صيغة "الفعلية" التي تسمح بمرانة كبيرة في استخدام مفاهيم كالحرية وعاملتها معاملة الاسم حتى حين يكون ثمة صفة مؤنثة منسوبة من الاسم أصلاً بهذه الصيغة. [ع.م. الجنسية، ترجمة لـ (SEXUALITY)، لا صفة مؤنثة من الجنس فقط].

أما إشارات النص الأصلي فقد ترددت كثيراً في اتخاذ قرار نهائي بشأنها. من الجلي أن إثبات الإشارات حق للكتاب وللقارئ وللمؤلف على المترجم. بيد أن القيمة العملية لإثباتها مترجمة الى العربية ضئيلة جداً. لأن ثمة قارئين للكتاب: قارئ لا يعرف الإنكليزية وهو لن يفيد من أسماء مؤلفين وعناوين كتب تذكر له دون أن تكون صادرة بالعربية، وقارئ يعرف الإنكليزية ويرغب في مراجعة المصادر والمراجع المذكورة وسيكون أقل صعوبة عليه أن يطلع على أسماء المؤلفين وعناوين المراجع بلغاتها الأصلية ليعود اليها في طبعاتها المعطاة،

لذلك قررت في النهاية :

- أن أثبت الإشارات كاملة بنصها الإنكليزي
- 2- أن أختار الإشارات التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي، وأترجم هذه العبارات دون أسماء المؤلفين وعناوين المراجع، مشيراً اليها بـ [المرجع المذكور] وقد احتفظت

بأرقام الإشارات كما هي في النص الأصلي. لـذلك فإن مـا يـرد فـي الإشـارات المترجمة هو مثلاً: -

19 - مقتبس في [المرجع المذكور]

35 – ويعبر عن رأي مشابه [المرجع المذكور]

ويدل الرقم على رقم الهامش الأصلي في الفصل الذي يقع فيه، كما تدل عبارة [المرجع المذكور] بشكل عام على المؤلف والمرجع وتفاصيل النشر؛ وفي حالة عدد قليل جداً من الكتب التي ذكرت ترجمت عناوينها إما لمعرفتي بأنها مترجمة الى العربية أو في طريقها الى أن تترجم، أو من أجل السياق العام للجملة.

في كتابة الأسماء الأجنبية حاولت رسم الإسم بأقرب الصور الممكنة الى نطقه بلغته الأصلية باستثناء الأسماء التي انتشرت برسم معين لها في العربية (بلفور، لويس، جب مثلاً) ومن أجل ألا تنقش الصفحة العربية المطبوعة بالأسماء والعناوين الأجنبية، فقد أوردتها بالعربية فقط ضمن النص. لكنني أوردتها بلغاتها الأصلية في المؤشرة، الذي تدرج فيه المداخل بالعربية مرتبة أبجدياً، ويقابل الإسم أو العنوان العربي فيه الأصل الأجنبي له. أخيراً استخدمت رموزاً قليلة مثل ع.م. (على سبيل المثال) مقابلاً لله. أخيراً استخدمت القوسيين (i.e.). كميا استخدمت القوسيين (e.g.) وأي مقي الشخصية التوضيحية، مبقياً القوسين () و [

نقطة أخيرة:

كان كتاب إدوارد سعيد مناسبة لي شخصياً لطرح هذه التساؤلات، ولممارسة اختيارات شخصية خاصة في الترجمة لما أتوقع لهذا الكتاب من انتشار وقراءة واسعة. وإذا كان فيما فعلته بعض من إجحاف، إجحاف أحياناً، بحق الكتاب – إذ أن ترجمة أكثر سلاسة له، وأقل إخلاصاً في الوقت نفسه لبنية لغته وفكره، ما تزال ممكنة – فإن الهدف الأبعد من الترجمة والإخلاص للثقافة بأكملها دافعان آمل أن يسوّغا تعاملي مع الكتاب ويغفرا للإجحاف بحقه. فما كل يوم يصدر كتاب كالإستشراق، وما كل يوم يتاح للمترجم العربي أن يقدم كتاباً على هذه الدرجة من الأهمية وإمكانية الوصول الى القارئ. بل ما كل شهر، أو سنة، أو عقد.

تنويهات

لم يكن العمل على هذا الكتاب ليكتمل بصورته الحاضرة لولا إسهام عدد من الأصدقاء في حل المشكلات التي واجهتني في إعداده. فمنذ البدء أضاءت لي مناقشة أبعاده الفكرية، وبنية لغته، مع أدونيس، الياس خوري، خالدة سعيد، غسان المالح وياسر الداغستاني جوانب جوهرية من عملية ترجمته. كما كان لمساعدة هنريش ريف، دافيد هوك، وعبد الرحمن أيوب فضل كبير في معالجة نصوص محددة منه.

أما روث أبو ديب فقد عاشت تجربة ترجمته بفيض من المشاركة الحانية، وأضاءت العديد من نقاطه الغامضة.

على صعيد آخر كان لما بذلته رفقا عبويني من جهد ووقت في إعداد المخطوط للطباعة، ولما بذلته أنصاف ورابعة المومني ورابعة شناق في إعداد المؤشر فضل إتاحة الوقت لي لمتابعة العمل على النص بتركيز أشد.

ولمؤسسة الأبحاث العربية وجهازها والمشرفين على إخراج الكتاب، ثمة فضل الصبر والأناة والدقة في إعطاء الكتاب صورته النهائية. ويبقى الخطأ مسؤوليتي وحدي.

في ترجمته لمقالة محمد اركون "مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام
 والسياسة". مواقف: 37-38 (بيروت، ربيع وصيف 1980) ص 154 – 170.

- إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يمثلوا.
 - کارل مارکس،

"برومير الثامن عشر للويس بونابرت"

- الشرق صنعة.
- بنجمن دزرائیلي، "تانکرد"

مقدمة المؤلف

في زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة 1975 – 1976 كتب صحفي فرنسي بلهجة آسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة: "لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي الى ... شرق شاتوبريان وبرفال" (1). ولقد كان على حق،

طبعاً، فيما قاله عن المكان، خصوصاً من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غربياً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للرمنسة حرومانس>، والكائنات الغريبة المدهشة، والذكريات والمشاهد الشابحة، والتجارب الاستثنائية، وكان الآن في سبيله الى التلاشي؛ وبمعنى ما، فإن الشرق كان قد حدث، وانقضى أجله. وربما لم يبدُ علائقياً أنه كان للشرقيين أنفسهم سهم من المصلحة خلال حهذه> العملية، وأنهم حتى في زمن شاتوبريان ونرفال عاشوا هناك، وكانوا الآن هم الذين يعانون؛ فقد كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً أوروبياً للشرق ولقدره المعاصر، اللذين كانا ذوي دلالة جماعية مرموقة لدى الصحفي ولدى قرائه الفرنسيين.

لن يشعر الأمريكيون بالشعور نفسه بإزاء الشرق، الذي يغلب أن يرتبط في أذهانهم بصورة مختلفة تماماً بالشرق الأقصى (الصين، واليابان، رئيسياً). وبخلاف الأمريكيين، فإن الفرنسيين والبريطانيين – والـي حـد أقـل الألمـان، والروس، والإسبان، والبرتغاليين، والإيطاليين، والسويسريين – ذوو تراث عريق مما سأسميه الاستشراق، <وهو> طريقة للوصول الى تـلاؤم مع الشرق مبنية على منزلـة الـشرق الخاصـة فـي التجربـة الأوروبيـة الغربيـة. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها، وأقدمها؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافةً، فقد ساعد الشرق على تحديــد أوروبــا (أو الغــرب) بوصــفه صــورتها، وفكرتهـا، وشخــصيتها، وتجربتها،المقابلة. بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيلي صرف. فالـشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين. ويعبر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافياً، بل حتى عقائـدياً، مـن حيـث هـو <الاستـشراق> نهج من الإنشاء <الكتابي> له ما يعززه من المؤسسات، والمفردات، وتراث البحث، والصور، والمعتقدات المذهبية، وحتى الأجهزة المكاتبية <البيروقراطيـة> الاسـتعمارية والأسـاليب الاسـتعمارية. وبالمقابـل، فـإن

الفهم الأمريكي للشرق سيبدو أقل كثافة بكثير، رغم أن مغامراتنا حديثاً في اليابان، وكوريا، والهند الصينية ينبغي أن تكون الآن حفي سبيلها> الى خلق وعي "شرقي" أكثر اتزاناً وأكثر واقعية. وعلاوةً، فإن الدور السياسي والاقتصادي الأمريكي المتنامي تنامياً هائلاً في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يفرض على فهمنا للشرق مطالب عظيمة.

سيكون جلياً للقارئ (وسيزداد جلاءً عبر الصفحات الكثيرة التي تلي) أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً، في رأيي، متبادلة الاعتماد. إن الدلالة الأكثر تقبلاً للاستشراق دلالة جامعية <أكاديمية>. وبالفعل، فإن الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية. فكل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه – ويسري ذلك سـواء أكـان المـرء مختصاً بعلـم الإنـسـان <انثروبولـوجي>، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة <فيلولوجياً> - في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هـو مستشرق، وما يقـوم هـو أو هـي بفعلـه هـو استـشراق. صحيح أن المـصطلح الاستـشراق، بالمقارنـة مـع الدراسـات الشرقية أو الدراسات الاقليمية، أقل تفضيلاً اليوم لدى المختصين لـسببين اثنين: كونه غائماً وعاماً الى درجة مفرطة، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي الـسلطوي للاسـتعمار الأوروبـي فـي القـرن التاسـع عـشر وأوائـل القـرن العشرين. بيـد أن الكتـب حمـا تـزاك> تكتـب، والمـؤتمرات تعقـد، ومحرقهـا الرئيسي "الشرق" والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم. والنقطة الدالة هي ان الاستشراق، حتى إذا لـم يـستطع البقاء كما كان ذات يوم؛ يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي.

ويرتبط بهذا التراث الجامعي، الـذي تـشكل أقـداره، وتقمـصاته، وتخصـصاته، وأشــكال انتقالـه، جزئيـاً، موضـوع هــذه الدراســة، معنــى أكثـر عموميــة للاسـتـشـراق. فالاسـتـشـراق أسـلوب مـن الفكـر قـائم علـى تمييـز وجـودي

<انطولـوجي> ومعرفـي <|بـستمولوجي> بـين الـشرق و (فـي معظـم الأحيان) "الغرب". وهكذا، فقد تقبل جمهـور كبيـر جـداً مـن الكتـاب، وبيـنهم شـعراء، وروائيـون، وفلاسـفة، ومنظـرون سياسـيون، واقتـصاديون، وإداريـون استعماريون، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطـة الانطـلاق

<p

إن التبادل بين المعنيين الجامعي والتخييلي نوعاً للاستشراق تبادل دائم، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر ما تزال ثمة حركة ناشطة منضبطة تماماً – بل ربما كانت منظمة مقننة – بين الاثنين. وهنا أصل الى المعنى الثالث للاستشراق، وهو معنى محدد تاريخياً ومادياً الى درجة تفوق تحديد أي من المعنيين الآخرين.

إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً، فإن الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقريرات حوله، وإجازة الأراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. وقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للإنشاء حالكتابي>، كما يصفه في حكتابيه> علم آثار المعرفة وأدّب وعاقب ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق. وما أطرحه هنا هو أننان ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظم تنظيماً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبر الشرق بل حتى أن تنجه – سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً، وعلمياً،

وتخيلياً، في مرحلة ما بعد <عصر> التنوير. وعلاوة، فقد احتل الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أؤمن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل. وبكلمات أخرى، فإن الشرق، بسبب الاستشراق، لم يكن (وليس) موضوعاً حراً للفكر أو الفعل. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل أنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يُستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة (والتي تنشبك، لذلك، في أي مناسبة) يكون فيها ذلك الكيان العجيب "الشرق" موضعاً للنقاش. أما كيف يحدث ذلك فإنه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول حهذا الكتاب أن يكشفه. كذلك يحاول حهذا الكتاب أن يكشفه. كذلك أو حوضوح> الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلة أو حتى سربة تحترضة.

تاريخياً وثقافياً، ثمة فرق كمي، كما أن ثمة فرقاً نوعياً، بين الانشباك الفرنسي – البريطاني، في الشرق، وانشباك أي دولة أوروبية وأطلسية الفرنسي – حتى مرحلة الهيمنة الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية، ومن ثم، فإن يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث، رئيسياً، وإن لم يكن حصرياً، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسي، مشروع تضم أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه، الهند وشرقي المتوسط حالليفانت> بأكملها، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس، وتجارة التوابل، والجيوش الاستعمارية، والتراث الطويل من الإداريين الاستعماريين، وقدراً ضخماً من تراث البحث، وأعداداً لا تحصى من الخبراء، و "المساعدين" الشرقيين، وجهاز أستاذية شرقية، وكوكبة من الأفكار "الشرقية" (الاضطهاد الشرقي، الأبهة الشرقية، القسوة الشرقية، الحواسية الشرقية)، وعدداً كبيراً من الملل، والفلسفات، والحكم الشرقية المدجنة للاستخدام المحلي الملل، والفلسفات، والحكم الشرقية المدجنة للاستخدام المحلي الأوروبي – في قائمة يمكن أن تمدد الى ما لانهاية. والنقطة التي أثيرها

هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق، الذي لم يكن في الحقيقة ليعني، حتى أوائل القرن التاسع عشر، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس. فمنذ بداية القرن التاسع عشر الى نهاية الحرب العالمية الثانية، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم. ومن ذلك التقارب، ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية، أو فرنسية، أو مريكية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسميها استشراقية.

ينبغي أن يقال فوراً إنه على الرغم من العدد الوفير من الكتب والمؤلفين الذين أدرسهم، فثمة عدد أكبر بكثير اضطررت ببساطة الى أن أغفله، بيد أن المنظومة الت يأطرحها تعتمد لا على منسق <كتالوج> يستغرق جميع النصوص التي تعالج الشرق، ولا على طقم محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار التي تشكل، مجتمعة، الشريعة الاستشراقية. بل إنني اعتمدت، بدلاً من ذلك، على بديل منهجي مختلف – يشكل عموده الفقري، بمعنى ما، طقم التعجيمات التاريخية التي ما فتئت أطرحها في هذه المقدمة – وهي ما أود أن أناقشه الآن بتفصيل تحليلي أعمق.

بدأت بالافتراض التالي: إن الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة. فهو ليس مجرد وجود ثمة، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة. وينبغي أن نأخذ بجدية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه، وأن نسحب هذه حالملاحظة> لتنطبق على الجغرافية: ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية – دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية – هي من صنع الإنسان. ومن ثم، فإن

الشرق، بقدر الغرب نفسه تماماً، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر، والصور، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقية وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب. وهكذا فإن كلاً من <هذين> الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر، الى حد ما، يعكسه.

ينبغي على المرء، وقد قال هذا، أن يستمر ليقرر عدداً من التقييدات المعقولة. قبل كل شيء، سيكون خطأ أن نستخلص أن الشرق كان جوهرياً حمجرد> فكرة، أو خلقاً دون واقع مطابق له. فعندما قال دزرائيلي في روايته تانكرد إن الشرق صنعة، قصد الى أن الاهتمام بالشرق شيء سيجده اللامعون من الشباب في الغرب شبوباً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية؛ ولا ينبغي أن يفسر ما قاله بأنه يعني أن الشرق صنعة وحسب للغربيين. لقد كان ثمة، وما يزال، ثقافات، وأمم مقامها الشرق، ولحياتها، وتواريخها، وعاداتها، حقيقة قاسية عارية هي، بوضوح، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب.

وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في حاكتناه> هذه الحقيقة، عدا عن إقرارها بصمت. غير أن ظاهرة الاستشراق، كما أدرسها هنا، تعالج، بشكل رئيسي، لا التطابق بين الاستشراق والشرق، بل الاطراد والاتساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصنعة)، على الرغم من، وبما يتجاوز، أي تطابق أو غياب للتطابق مع شرق "حقيقي". والنقطة حالتي أثيرها> هي أن تقرير دزرائيلي عن الشرق يشير بشكل رئيسي الى ذلك الاطراد المخلوق، وتلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشيء الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق، لا الى مجرد كينونتها ، كما يعبر والسْ ستيفنز.

ثمة تقييد ثان: هو أن الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضاً قوتها، أو ، بشكل أدق، تشخصات قوتها، فأن يؤمن

المرء بأن الشرق قد خلق – أو، كما أسـمي ذلـك، قـد شُـرْقن – وأن يـؤمن بأن أشـياء كهـذه تحـدث كـضرورة مـن ضـرورات الخيـال، هـو أن يكـون المـرء ساذجاً. ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة، ومن السيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة. وهي علاقة يدلل عليها بشكل سليم في عنوان كتاب ك.إم. بانيكار الكلاسي آسـيا والـسيطرة الغربيـة (2). لقـد شـرقن الـشرق لا لمجـرد أن <أوروبـا> اكتشفت أنه شرقي بجميع تلـك الطـرق التـي اعتبرهـا الإنـسـان الأوروبـي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة، بل لأن الـشرق كـان قـابلاً لأن يجعل – أي أن يخضع لكونه – شرقياً. وليس هناك مثلاً إلا أدني درجـات الإقرار في كون مواجهة فلوبير مع محظية مصرية أنتجت نموذجاً للمرأة الشرقية واسع التأثير؛ فهي لم تتحدث عن نفسها أبداً، ولم تمثل مشاعرها، وحضورها، وتاريخها أبداً. بل قام هو بالحديث عنها وبتمثيلها. وكان هـو أجنبياً، غنياً نـسبياً، وذكـراً، وكانت هـذه <الخـصائص> حقـائق تاريخية من حقائق السيطرة سـمحت لـه لا بـامتلاك كـشك هـانم جـسدياً وحسب، بل بالتحدث باسمها وبإخبار قرائه بأي الطرق كانت "شرقية نمطية". والمنظومة التي أطرحها هـي أن موقع القـوة الـذي احتلـه فلـوبير بالنسبة الى كشك هانم ليس حالة معزولة. بل إنه ليمثل نسق القوة النسبية <القائمة> بين الشرق والغرب، والإنشاء الذي جعلـه هـذا النـسق ممكناً.

ويقودنا ذلك الى تقييد ثالث. ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُجلى. وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية الأطلسية – بإزاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدعي الاستشراق، في شكله الجامعي أو البحثي، كونه). على أي حال، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للإنشاء

الاستشراقي ، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتما-دية والسياسية المعززة، وقدرته المهيبة على البقاء. فأي نظام من الأفكار قادر، بعد كل حساب، على أن يبقى دون تغير كحكمة قابلة للتدريس (في المجامع، والكتب، والمؤتمرات، والجامعات، ومعاهد السلك الخارجي) من زمن أرنست رينان في أواخر الـ 1840 (ات) الى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة لا بد أن يكون شيئاً أكثر صلابة ومتانة من مجرد مجموعة من الأكاذيب. ومن ثم، فإن الاستشراق ليس استيهاماً أوروبياً فارغاً حول الشرق، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح، لأجيال عديدة، موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة. وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق، مشبكاً يمرر خلاله الشرق الى الوعي الغربي، تماماً كما أن ذلك الاستثمار نفسه ضاعف التقريرات التي تكاثرت منسربة من الاستشراق الى الثقافة عامة – بل إنه قد جعل هذه التقريرات منتجة بحق.

لقد طرح غرامشي تمييزاً ناجعاً بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي يتشكل الأول، تبعاً له، من وشائج وروابط اختيارية (أو، على الأقل، عقلانية وغير قسرية) كالمدارس، والعائلات، والنقابات، ويتشكل الثاني من مؤسسات الدولة (الجيش، الشرطة، الجهاز المكتبي المركزي) التي تلعب في نظام الحكم دوراً من السيطرة المباشرة. والثقافة، طبعاً، ذات فاعلية في المجتمع المدني حيث يتم تأثير الأفكار، والمؤسسات، والأفراد الآخرين لا عبر السيطرة بل عبر ما سماه غرامشي الإقرار. ففي أي مجتمع لا كلياتي، إذن، تطغى أشكال ثقافية معينة على أشكال أخرى، تماماً كما أن أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها. وشكل هذه القيادة الثقافية هو ما أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها. وشكل هذه القيادة الثقافية في ميزه غرامشي بالتسلط، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي. والتسلط، أو بالأحرى، النتائج الفاعلة للتسلط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوته اللتين ما فتئت أتحدث عنهما. فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسميه دنس هي فكرة أوروبا (3)، وهو فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عما يسميه دنس هي فكرة أوروبا (3)، وهو

مفه وم جمعي يحدد هويتنا "نحن" الأوروبيين كنقيض لـ "أولئك" الذين ليسوا أوروبيين. بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إن المكون الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء: فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وثمة، بالإضافة الى ذلك، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي، ملغيةً عادةً احتمال أن مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكاً قد يشكل وجهة نظر مغايرة حول <هذه> المسألة.

يعتمد الاستشراق، بطريقة ثابتة، من أجل استراتيجيته على هـذا التفـوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملية من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبياً صاحب اليد العليا. ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة، خصوصاً خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية الخارقة منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر؟ لقد كان العالم، أو الباحث، أو الارسالي، أو التاجر، أو الجنـدي فـي الشرق، أو فكر بالـشرق، لأنـه كـان قـادراً علـى أن يكـون هنـاك أو علـى أن يفكر به، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق. وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق، وتحت مظلة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر، برز شرق معقد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية، وللعرض في المتاحف، وللاستبناء في المكاتب الاستعمارية، وللإيضاح النظري في أطروحات علم الإنسان، وعلوم الحياة، والألسنية، والأعراق، والتاريخ حول الإنسان والكون، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور، والثورة، والشخصية الثقافية، والخصائث القوميـة أو الدينية. وإضافةً، فإن الاكتناه التخيلي للأشـياء الـشرقية كـان يقـوم، بـصورة حصرية نوعاً، على وعي غربي ذي سيادة بـرز مـن مركزيتـه التـي لـم يكـن ثمة ما يتحداها عالم شرقي، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقياً، ثم تبعاً لمنطق مفصل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريب عبل

بمجموعة من الرغبات، والمقموعات، والاستثمارات، والاسقاطات. ولئن كن بوسعنا أن نشير الى أعمال استشراقية من البحث الأصيل ككتاب سلفستر دو ساسي المقتطفات العربية أو كتاب أدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، فإن علينا أن نلاحظ أيضاً أن أفكار رينان وغوبينو العنصرية العرقية صدرت عن الحافز نفسه، كما صدر عنه عدد كبير جداً من روايات الجنس المكشوف الفيكتورية (را. تحليل ستفن ماركس لالتركي الشبق" (4)).

ومع ذلك ، فإن على المرء أن يتساءل دائماً: هل ما يهم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تطغى على كتلة المادة – ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت <أفكاراً> مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي، وبشتى أنواع العنصرية العرقية، وبالامبريالية، وما اليها، وبأفكار مذهبية جامدة عن "الشرقي" بوصفه تجريداً مثالياً ولا متغيراً؟ – أو العمل الأكثر تنوعاً بكثير الذي أنتجه عدد لا يكاد يُحصى من الكتاب الأفراد، الذين يعالجون الشرق. يدرسهم المرء بوصفهم حالات فردية للكتّاب الـنين يعالجون الـشرق. وبمعنى ما، فإن البديلين، العام والخاص، هما فيا لحقيقة منظوران لمعاينة المادة نفسها: ففي كلتا الحالتين، على المرء أن يناقش روّاداً في الميدان مثل وليم جونز، وفنانين عظاماً مثل نرفال وفلوبير. بل لماذا يمتنع اسـتخدام كلا المنظورين معاً، أو الواحد بعد الآخر؟ أوليس ثمة طر واضح للتشويه (من النمط نفسه الذي كان الاستشراق الجامعي دائماً عرضة للوقوع فيه) إذا الخصوصية؟

إن خوفي هما التشويه وغياب الدقة، أو بالحري ذلك النمط من غياب الدقة الذي تنتجه تعميمة مبالغ في مذهبيتها الجامدة ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته، وفي سعيي لمواجهة هذه المشكلات حاولت أن أعالج ثلاثة جوانب رئيسية من واقعى المعاصر يبدو لي أنها تدل على مخرج من

الصعوبات المنهجية او المنظورية التي ما فتئت أناقشها، وهي صعوبات قد تجبر المرء، أولاً، على كتابة مماحكة خشنة على مستوى من الوصف يبلغ من العمومية غير المقبولة درجة يصبح معها غير جدير ببذل الجهد، أو تجبره، ثانياً، على كتابة سلسلة من التحليلات التي تبلغ من التفصيل والذرية درجة تجعلها تفقد كل أثر للخطوط العامة للقوة التي تنفح الحقل وتشكله مانحة إياه قوة حجته المميزة. كيف، إذن نميز الفردية ونلائم بينها وبين سياقها العام الذكي والتسلطي والذي لا يمثل بأي شكل مجرد سياق سلبي أو ديكتاتوري؟

ذكرتُ ثلاثة جوانب من واقعي المعاصر: وينبغي أن أوضحها الآن وأناقشها بإيجاز من أجل أن يكون جلياً كيف دُفعتُ الى سبيل معين من البحث والكتابة.

1- التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية:

من السهل جداً أن يطرح المرء منظومة أن المعرفة المتعلقة بشيكسبير أو ووردزورث ليست معرفة سياسية، أما المعرفة المتعلقة بالصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي فهي سياسية. إن تسميتي الرسمية والمهنية هي "إنساني"، وهو لقب يشير الى الدراسات الإنسانية كميدان لتخصصي، ويشير، لذلك، الى انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم به في هذا الميدان. ومن الطبيعي أن هذه الملصقات والمصطلحات ، كما أستعملها هنا، خالية من أي تظليلات دلالية فرقية. بيد أن الحقيقة العامة لما أشير اليه معتنقة بشكل واسع كما أعتقد. وأحد أسباب القول بأن دارساً إنسانياً يكتب عن ووردزورث، أو محرراً <للنصوص> متخصصاً في حشعر> كنتس، ليس منشبكاً في عمل سياسي هو أنه لا يبدو لما يقوم به أي تأثير سياسي مباشر على الواقع بمعناه اليومي. أما الباحث

المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فإنه يعمل في مجال مشحون الى درجة عالية وللحكومة فيه اهتمام كبير بارز، وما قد ينتجه من دراسات أو اقتراحات سيتناول من قبل صانعي السياسة، والموظفين الحكوميين، واقتصاديي المؤسسات، وخبراء الاستخبارات. ويمكن توسيع التمييز بين "الانسانيين" وبين الأشخاص الذين يكون لعملهم مضاعفات في رسم السياسة، أو أهمية سياسية، الى درجة أبعد بالقول إن اللون العقائدي للأول ذو أهمية عرضية بالنسبة للسياسة مع أنه قد يكون عظيم الأهمية بالنسبة لزملائه في ميدان عمله، الذين قد يعترضون على ستالينيته أو فاشيته أو تحرريته المفرطة في السهولة، أما عقائدية الثاني فإنها جزء طبيعي من لحمة مادته – والواقع أن الاقتصاد، والسياسة، وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عقائدية – ولذلك فإنها تعتبر بدهياً سياسية".

ومع ذلك، فإن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا عن الولايات المتحدة بشكل رئيسي) هو أن تكون لا سياسية أي، بحثية، جامعية، متجردة، تسمو فوق التحزبية أو الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق. وقد لا يسع المرء أن يعترض على طموح كهذا، نظرياً، أما في التطبيق أكثر إشكالية بكثير. ذلك أنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع. وما تزال هذه الأشياء تمارس تأثيرها على ما يقوم به حالباحث> مهنياً، رغم أن أبحاثه وثمراتها، بشكل طبيعي تماماً، تحاول فعلاً أن تبلغ مستوى من الحرية النسبية من كوابح الواقع اليومي القاسي ومقيداته. ذلك أن ثمة شيئاً في الوجود كالمعرفة التي تكون أقل، بدلاً من أن تكون أكثر، تحيزاً من الفرد الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاظل وتشتت). بيد أن الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاظل وتشتت). بيد أن

إن كـون مناقـشات الأدب أو فقـه اللغـة الكلاسـيكي مـشحونة بالدلالـة السياسية أو تمتلك دلالة سياسية غير موسطة، أو كونها على خلاف ذلك، سؤال كبير جداً حاولت أن أعالجه بشيء من التفصيل في مكان آخر (5). وما يعنين أن أقوم به الآن هـو أن أقترح كيـف يمـوّه الاجمـاع التحـرري العام على أن المعرفة "الحقيقية" هي جوهرياً لا سياسـية (وبالمقابل، أن المعرفة السياسية صراحة ليست معرفة "حقيقية") الظروف السياسية المنظمـة تنظيمـاً عاليـاً، وإن يكـن غامـضاً، التـي تـسـود فـي عمليـة إنتـاج المعرفة. ولا يـسـاعد أحـداً اليـوم على فهـم ذلك كـون الـصفة "سياسـي" تستخدم كملصقة لتجـريح أي عمـل يجـرؤ على أن ينتهـك حرمـة مراسـيم الموضوعـة الفو-سياسـة المدعاة.

وبوسـعنا القـول، أولاً، أن المجتمـع المـدني يميـز تـدرجاً فـي الأهميـة السياسية فـي ميـادين المعرفة المختلفة. والـى حـد مـا، فإن الأهمية السياسية التي تسبغ على ميدان ما تنبع مـن احتمـال ترجمته مباشـرة الى معطيات اقتصادية ؛ لكن الأهمية السياسية، الـى حـد أبعـد، تنبع مـن قرب ميدان ما مـن مـصادر القـوة التـي يمكـن التحقق منها فـي المجتمع السياسي. ومن ثم، فإن دراسـة اقتصادية لمـصادر الطاقة الكامنة بعيدة المدى في الاتحاد السوفييتي ولتأثيرها على مقدراته العسكرية يُحتمـل أن تقوم بـالتكليف بانجازهـا وزارة الـدفاع حالأميركيـة> وأن تكتسب فيما بعـد نمطاً من المكانة السياسية يـستحيل توفرهـا لدراسـة عـن فـن تولـستوي الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسـسة مـا. ومع ذلك فإن كلتـا الدراسـتين الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسـسة مـا. ومع ذلك فإن كلتـا الدراسـتين الروسية، رغم أن إحداهما قد تُنجز من قبل اقتصادي محافظ جـداً، والأخـرى من قبل مؤرخ أدبي جذري حراديكالي>. والنقطة (التي أطرحهـا) هنـا هـي أن "روسيا" كموضوع عام، ذات أولوية سياسية بالمقارنة مع تمييزات أنعـم من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبـي" لأن المجتمع السياسي، بالمعنى من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبـي" لأن المجتمع السياسي، بالمعنى من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبـي" لأن المجتمع السياسي، بالمعنى من مثل "الاقتصاد" أو "التاريخ الأدبـي" لأن المجتمع السياسي، بالمعنى

الذي يحدده غرامشي، ينفذ الى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبيئة الجامعية ويشبعه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له.

لا أود أن أؤكد هذا كله وأتقصاه بأكثر مما فعلت لاعتبارات نظرية عامة: يبدو لي أن قيمة القضية التي أطرحها وجدارتها بالقبول يمكن أن تبرهنا بأن أكون أكثر تخصيصاً، كما فعل نوعام تشومسكي، على سبيل المثال، حين درس العلاقة الفاعلة بين حرب فيتنام وبين مفهوم البحث الموضوعي كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة (6). والآن، فإن كون بريطانيا، فرنسا، ومؤخراً الولايات المتحدة قوى امبريالية يجعل مجتماعتها السياسية تنقل الى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالإلحاح، أو نفحاً سياسياً مباشراً، لنقُل، حينما وحينما يمس الأمر قضايا تتعلق بمصالحها الإمبريالية في الخارج.

وإنني لأشك في أن يكون ثمة ما يثير الجدال في القول، مثلاً، بأن الإنسان الإنكليزي في الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أولى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين. وأن يقول المرء هذا قد يبدو مختلفاً عن القول بأن المعرفة الجامعية عن الهند ومصر مُشْربةً كلها بشكل ما، ومطبوعة، ومنتهكة من قبل الحقيقة السياسية الاجمالية – ومع ذلك فإن هذا بالضبط هو ما أقوله في هذه الدراسة للاستشراق. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أنه ما من إنتاج للمعرفة في العلوم الإنسانية يمكن أن يتجاهل أو يتبرزاً من انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته، فلا بد أن يكون صحيحاً انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته، فلا بد أن يكون صحيحاً ايضاً أنه بالنسبة للأوروبي أو الأمريكي الذي يدرس الشرق لا يمكن أن يوضفه أوروبياً أو أمريكياً، أولاً، ثم فرداً، ثانياً،. وأن يكون المرء أوروبياً أو أمريكياً مؤلفة كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة. بل إنها لحقيقة أمريكياً في موقف كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة. بل إنها لحقيقة غامنة، وما تزال تعني، كون المرء يمتلك وعياً، مهما كان غائماً، بأنه ينتمي

الى قوة ذات مصالح محددة في الشرق وأنه، وذلك أكثر أهمية، ينتمي الى قوة ذات مصالح محددة في الشرق منذ زمن الانشباك في الشرق منذ زمن هومرس تقريباً.

إذ تصاغ بهذه الصورة، فإن هذه الواقعيات السياسية ما تزال من ضعف التحديد والعمومية بحيث يصعب أن تكون شيقة بحق. وقد يتقبلها أي إنسان دون أن يتقبل بالضرورة أنها كانت أيضاً ذات أهمية كبيرة لفلوبير، مـثلاً، وهـو يكتـب سـلامبو، أو إتـش. أي. آرْ. جـب وهـو يكتـب الاتجاهـات الحديثة في الإسلام. والمشكلة هي أن ثمة بوناً شاسعاً جداً بين الحقيقة الطاغية الكبيرة، كما وصفتها، وبين تفصيلات الحياة اليومية التي تحكم الانضباط الدقيق لرواية ما أو لنص بحثي ما وهما يُكتبان. بيـد أننـا إذا أقـصينا بدءاً أي مفهوم لكون الحقائق "الكبيرة" كالسيطرة الامبريالية يمكن أن تطبـق بـصورة آليـة <ميكانيكيـة> وتحتيميـة علـى قـضايا بالغـة التعقيـد والتشابك كالثقافة والأفكار، فإننا سنبدأ بالاقتراب من نمط شيق من أنماط الدراسة. إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة له التي أوردتها هنا، لكن الثقافة كانت هي التي خلفت ذلك الاهتمام، والتي فعلت بحيوية <ديناميكيـة> جنبـاً الـي جنـب مـع المعقلنـات الـسياسية، والعـسكرية، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعـل مـن الـشـرق المكـان المنـوع والمعقـد الذي كان بوضوح في الميدان الذي أسميه الاستشراق.

ولذلك، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة، والبحث، والمؤسسات؛ كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق؛ كما أنه ليس معبراً عن، وممثلاً لمؤامرة امبريالية "غربية" شنيعة لإبقاء العالم "الشرقي" حيث هو. بل إنه، بالحري، توزيع للوعي الجغرا-سي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية، وفقه لغوية؛ وهو إحكام لا لتمييز جغرافي أساسي

وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من "المصالح" التي لا يقوم <الاستشراق> بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي، والاستبناء فقه اللغوي، والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي؛ وهو إرادة، بـدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة، معينة أو نية معينة لفهم ما هـو، بوضوح، عـالم مختلف (أو بديل وطارئ) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به، بل حتى ضمه؛ وهو، قبل كل شيء، إنشاء ليس على الإطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شـكلها الخـام، بـل إنـه لينـتج ويوجـد فـي وضع تفاعل غير متكافئ مع مختلف أنماط القوة، مكتسباً شكله الى حـد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هو الحال حفي تفاعله> مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية)، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علـوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة، وعلم التشريح المقارن، أو أي من علوم السياسة الحديثة)، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المـذاهب الـسنية حالأرثوذكـسية>، وشـرائع الـذوق، والنـصوص، والقـيم)، والقـوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعلـه "نحـن" ومـا يعجـزون "هـم" عـن فعلـه او فهمـه كمـا نفعلـه "نحـن"). وبالفعـل، فـإن منظـومتي الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية – الفكرية الحديثة، بل إنه هو هذا البعد، وهـو بهـذه الـصورة أقـل ارتباطاً بالشرق منه بعالمـ "نا" "نحن".

ولأن الاستشراق، إذن، حقيقة ثقافية وسياسية، فهو لا يوجد في فراغ سبجل للمحفوظات بل، على العكس تماماً: ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل على أن ما يُفكر عن الشرق، وما يقال عنه، بل حتى ما يُفعل بأزائه، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً (بل إنه ربما كان يحدث ضمن مثل هذه الخطوط). وهنا أيضاً يمكن أن نعاين درجة كبيرة من التظليل الدلالي الفرقي، ومن الإحكام، فاعلةً ما بين الضغوط العريضة النابعة من البنية الفوقية، وتفاصيل التأليف، أو حقائق النصوصية.

أظن معظم الباحثين في الدراسات الإنسانية يرتاحون تماماً لمفهوم أن النصوص توجد في سياقات، وأن ثمة شيئاً كالتداخلية النصية، وأن ضغوط التقاليد، والأسلاف، والأساليب البلاغية تحدُ مما أسماه فالتر بنجمن مرة "إثقال كاهل الفرد المنتج باسم ... مبدأ الإبداع" الـذي يـؤمن بمقتضاه بـأن الشاعر، وحده وبمفرده، وصادراً عن عقله المحض فقط، جاء بما جاء به من إنتاج (7). بيد أن ثمة تردداً في قبول كون الضوابط المقيدة السياسية، والمؤسساتية، والعقائدية تمارس التأثير ذاته على المؤلف الفرد. والـدارس الإنساني على استعداد للإيمان بأن كون بلزاك قد تأثر في الملهاة الإنسانية بالنزاع بين جيوفروا سان – هيلير وكوفييه حقيقة شيقة بالنسبة لأي مؤول لأعماله، لكن النمط نفسه من الضغط على بلزاك النابع من إيمان عميق الرجعية بالملوكية يعاين بطريقة غامضة بوصفه يحط من شأن "عبقريته" الأدبية وبوصفه، نتيجةً، أقل استحقاقاً للدراسة الجادة. وبصورة مشابهة، فإن الفلاسفة – كما ما برح هاري براكن يظهر دون كلـل – يقيمون مناقشاتهم لـ لوك، وهيوم، و <الفلسفة> التجريبيـة دون أن يأخـذوا بعين الاعتبار أبدأ أن ثمة علاقة صريحة لدى هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين بين مـذاهبهم "الفلـسفية" والنظريـة العرقيـة، وتبريـرات الرقيـق، أو المنظومـات المدعمة للاستغلال الاستعماري (8). وهذه جميعاً طرق مألوفة معروفة يحفظ بها البحث المعاصر نسه نقياً خالصاً.

قد يكون صحيحاً أن معظم المحاولات التي جرت <حتى الآن> لتمريغ أنف الثقافة في أوحال السياسة كانت من نمط التحطيم الخام الفظ للمقدسات؛ وقد يكون صحيحاً أيضاً أن التفسير الاجتماعي للأدب في ميدان عملي الخاص قد أخفق ببساطة في موازاة التقدم التقني الهائل والمنظّرين الماركسيين الأمريكيين خاصة، قد تجنبوا بذل الضروري من الجهد لردم الهوة القائمة بين المستويات النابعة من البنى الفوقية والمستويات التاريخي، بل لقد ذهبتُ في والمستويات التاريخي، بل لقد ذهبتُ في

مناسبة أخرى الى حد القول إن المؤسسة الأدبية – الثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للامبريالية والثقافة خارجة عن مجالها (9). إذ أن الاستشراق يضع الإنسان مباشرة في مواجهة ذلك السؤال – أي، في موضع يدرك فيه أن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة، والتخيل، والمؤسسات البحثية – بطريقة تجعل تجنب السؤال محالاً فكرياً وتاريخياً. بيد أنه ستظل هناك دائماً آلية الهروب الأزلية باللجوء الى القول إن الباحث الأدبي والفيلسوف، مثلاً، قد تلقيا تدريبهما في الأدب والفلسفة على التوالي، لا في حعلوم> السياسة أو التحليل العقائدي. وبكلمات أخرى، فإن منظومة المتخصص قادرة على أن تؤثر تأثيراً عميقاً في سد المنظور الأرحب والذي هو، في نظري، الأكثر جدية فكرياً.

ويبدو لي هنا أن ثمة جواباً بسيطاً ذا شقين، على الأقل فيما يخص دراسـة الامبريالية والثقافة (أو الاستشراق). أولاً، كان كل كاتب من كتّاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضاً على كتّاب المراحل السابقة) يعي، الي درجة فائقة، حقيقة الامبراطورية: وذلك موضوع لـم يـدرس دراسـة جيـدة، لكن أي مختص فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية من مثل جـون سـتيوارت مـلْ، وأرنولـد، وكارلايـل، ونيـومن، وماكولي، ورسْكين، وجورج إليوت، بل حتى ديكنون كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية، آراء من السهل رؤية فاعليتها في أعمالهم. ومن ثم، فحتى المختص يجب أن يواجه معرفته بكون ملْ، مثلاً، أوضح في <كتابيه> عن الحرية، والحكومة الممثلة أن آراءه فيهما لا يمكن أن تطبق على الهند (وقد كان ملْ، بعد كل حساب، إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا حضارياً، إن لم يكن عرقياً، في مستوى دونيّ. وتوجد المفارقة الضدية ذاتها لـدى ماركس، كما أحاول أن أظهر في هذا الكتاب. ثانياً، إن إيمان المرء بأن السياسة، متلبسةً شـكل الإمبريالية، تؤثر على إنتاج الأدب، والبحث، والنظرية الاجتماعية، وكتابة التاريخ لا يرادف بأي حال القول بأن الثقافة هي، لذلك، شيء وضيع مهـين. بل على العكس تماماً: إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فهماً أفضل الإلحاح والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتّاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة بصورة خالصة. وهذه هي الفكرة التي ما يزال غرامشي، دون شك، وفوكو، وريموند وليمز، بطرقهم بالغة الاختلاف، يحاولون أن يضيئوها. وإن مقطعاً واحداً أو مقطعين لوليمنز عن "استخدامات الامبراطورية" في حكتابه> الثورة الطويلة ليخبرنا بأكثر مما تخبرنا به مجلدات عديدة من التحليل الصومعي المقفل (10) عن حطبيعة> الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر.

لذلك أدرس الاستشراق بوصفه تبادلاً حيوياً بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الامبراطوريات العظيمة الـثلاث – البريطانية، والفرنسية، والأميركية – التي أنتجت الكتابة حالاستشراقية> ضمن حدودها الفكرية والتخيلية. وما يعنيني أكثر كباحث ليس الحقيقة السياسية الاجمالية، بل التفاصيل، بالضبط كما أن ما يعنينا في عمل كاتب مثل لين، أو فلوبير، أو رينان؛ ليس الحقيقة التي لا مراء فيها (بالنسبة اليه) من كون الغربيين أسمى من الشرقيين، بل الدليل المحكم والمعدّل بعمق لعمله التفصيلي ضمن الفضاء الرحب الذي فتحته الله الحقيقة. وبحسب المرء أن يتذكر أن <كتاب> لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الإنسانية المعاصرين وعاداتهم كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الإنسانية بسبب أسلوبه، وتفاصيله اللامعة، هائلة الذكاء، لا بسبب تجسيده البسيط للفوقية العرقية، لكي يدرك ما أقوله هنا.

إن نمط الأسئلة التي يثيرها الاستشراق، إذن، هو التالي: ما هي أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية، والجمالية، والبحثية، والثقافية، التي دخلت في خلق تراث إمبريالية كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة، والمعجمانية، والتاريخ، وعلم الأحياء، والنظرية السياسية والاقتصادية،

وكتابة الرواية، والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الامبريالية إجمالاً، للعالم؟ وأي تغيرات، وتعديلات، وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد الى عهد؟ وباقتضاب، كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية، التاريخية، بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد حالارادي> - لا من مجرد الاستنتاج اللامشروط بكل تعقيدها وتشابكها التاريخي، وتفصيلاتها، وقيمتها، دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي، والنزعات السياسية، والدولة، والواقعيات الخاصة للسيطرة؟ إن الدراسة الإنسانية، إذ تتحكم بها اهتمامات كهذه، يمكن أن تتجه بمسؤولية كاملة الى دراسة السياسة والثقافة. بيد أن هذا لا يعني الوقل إن دراسة كهذه تؤسس قاعدة صلبية دائمة للعلاقات بين المعرفة والسياسة. إن منظومتي هي أن كل اكتناه في الدراسات الإنسانية ينبغي أن يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق في الدراسة ، وللموضوع، ولظروفه التاريخية.

2- المسألة المنهجية:

في كتاب سابق، أوليت قدراً كبيراً من التفكير والتحليل للأهمية المنهجية في دراسات العلوم الإنسانية لإيجاد خطوة أولى، نقطة انطلاق، مبدأ بداية، ولصياغتها (11). وكان درس رئيسي تعلمته وحاولت تقديمه هو أنه لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب، أو ببساطة في المتناول: فالبدايات ينبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً. وليس ثمة من موضع في تجربتي عشت فيه صعوبة هذا الدرس بصورة أكثر وعياً (بأي نجاح، أو إخفاق، ليس بوسعي في الحقيقة أن أقول) من هذه الدراسة للاستشراق. إن فكرة البدء، بل في الواقع فعل البدء، يشبك بالضرورة فعل إقامة للحدود يتم به إقتطاع شيء ما من كتلة كبيرة من المادة، وفصله عن الكتلة، وجعله ممثلاً لنقطة انطلاق، لبداية، وفي الوقت ذاته جعله هو هـذه النقطـة؛ وبالنسبة لـدارس النـصوص فإن مفهومـاً كهـذا للتحديـد

التدشيني يتمثل في النصوص، التي يبتعثها التحليل (12). بيد أنه في حالة الاستشراق (مقابل حالة نصوص ماركس وهي ما يدرسه التوسر) ليس ثمة ببساطة مشكلة إيجاد منطلق، أو إشكالية، بل ثمة أيضاً مشكلة تحديد أي النصوص، والمؤلفين، والمراحل هي الأكثر ملاءمة للدراسة.

لقـد بـدا لـي مـن الحمـق أن أحـاول إنجـاز تـاريخ مـن الـسرد الموسـوعي للاستشراق، أولاً، لأنه لو كان للمبدأ الذي يهدي دراستي أن يكون "الفكرة الأوروبية عن الشرق" لما كان ثمة من حدود، عملياً، للمادة التي كان على أن أعالجها؛ ثانياً، لأن النموذج السردي نفسه لم يكن ملائماً لاهتماماتي الوصفية والـسياسية؛ ثالثاً، لأنـه، فـي كتـب مثـل <كتـاب> ريمون شفاب النهضة الـشرقية، و <كتاب> يوهـان فـوك الدراسـات العربيـة في اوروبا حتى بـدايات القـرن العـشرين، و<كتـاب> دوروتـي متليتزكـي الأقرب عهداً، العربي* في إنكلترا الوسيطية (13)، ثمة أعمال موسوعية حول جوانب معينة من المواجهة الأوروبيـة – الـشرقية تجعـل مهمـة الناقـد، ضمن السياق العام السياسي والفكري الذي قدمت تخطيطاً أولياً لـه، مهمةً مختلفة. بقيت بعد ذلك مشكلة تخفيض سجل محفوظات (أرشيف) ضخم الى أبعاد يمكن تدبرها، و – ما هو أكثر أهمية – وضع خط وط عريضة لما له طبيعة الترتيب الفكري ضمن تلك المجموعة من النصوص دون تتبع ترتيب زمني أخرق في الوقت نفسه. ولذلك كانت نقطة انطلاقي التجربة البريطانية، والفرنسية، والأميركية للشرق، باعتبارها وحدة كاملة، وما جعل تلك التجربة ممكنة من خلفية تاريخية وفكرية، والنوعية والشخصية اللتين تمتلكهما هذه التجربة. ولأسـباب سأناقـشـها الآن، قـصرت ذلـك الطقـم مـن الأسئلة المحدد سلفاً (والذي ما يزال رغم ذلك ضخماً الى درجة الغلو) على التجربة الانجلو – فرنسية – أميركية للعرب والإسلام اللذين، كانا، لألف من السنين تقريباً، ممثلين معاً للشرق. وفور القيام بذلك، بدا أن جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي – الهند، واليابان، والصين، وأقسام أخرى من الشرق الأقصى – لا لأن هـذه المناطق غيـر مهمـة (فهـي، بوضـوح، كانـت

مهمة وما تزال) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى، أو للإسلام، في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى، بيد أنه في لحظات معينة من ذلك التاريخ الأوروبي للإهتمام بالشرق، يستحيل أن تناقش أجزاء معينة من الشرق مثل مصر، وسوريا وشبه الجزيرة العربية، دون أن ندرس كذلك الانشباك الأوروبي في الأجزاء الأقصى التي تمثل إيران والهند أهمها؛ وأحد الأمثلة البارزة على ذلك العلاقة بين مصر والهند فيما يخص بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وبطريقة مماثلة، فإن الدور الفرنسي في فك رموز الزند – أفيستا، بروز باريس كمركز للدراسات السنسكريتية خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر، وحقيقة أن اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند: هذه الاهتمامات شرق – الأقصوية كلها أثرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى، والإسلام، والعرب.

سيطرت بريطانيا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً. ومع ذلك فإن دراستي لتلك السيطرة والاهتمام المنتظم لا توفي ما يلى حقه:

- أ) الإسـهامات المهمـة فـي الاستـشراق لألمانيـا، وإيطاليـا، وروسـيا، وإسبانيا، والبرتغال.
- ب) حقيقة أن أحد الحوافز الهامة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر تمثل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدس تحت تأثير رواد شيقين من جوانب متعددة مثل المطران لوث، آيكهورن، هردر، ميخائيليس. فلقد اضطررت، أولاً، الى التركيز بصرامة على المادة البريطانية الفرنسية ثم، في مرحلة لاحقة، الأميركية لأنه بدا صحيحاً صحة لا مهرب منها أن بريطانيا وفرنسا لم تكونا الأمتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية وحسب، بل إن

هذه المواقع المتقدمة قد بُلغت بفضل الشبكتين الاستعماريتين العظميين في تاريخ ما قبل القرن العشرين؛ وقد ملأ الموقع الأميركي الشرقي منذ الحرب العالمية الثانية – بشكل واع، في اعتقادي – الفراغات التي تركتها القوتان الأوروبيتان السابقتان. ثم أنني أومن أيضاً بأن مجرد النوعية والاتساق اللذين تمتلكهما الكتابات البريطانية، والفرنسية، والأميركية حول الشرق يسموان بها الى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي أنتج في ألمانيا، وروسيا، وأمكنة أخرى. لكنني أومن بأن من الصحيح أيضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما وساسي مثلاً، لم يكن فقط أول مستشرق أوروبي ديث ومؤسساتي درس الإسلام، والأدب العربي، وديانة الدروز، وفارس ومؤسساتي درس الإسلام، والأدب العربي، وديانة الدروز، وفارس الساسانية؛ بل كان أيضاً معلم شامبوليون وفرانتز بوب، مؤسس مماثلين لكل من وليم جونز وإدوارد وليم لين.

ثانياً، وهنا يحدث تعويض وافر عن نواقص دراستي للاستشراق، لقد كُتبت مؤلفات حديثة هامة عن الخلفية التاريخية لبزوغ ما أسميته الاستشراق الحديث في دراسات الكتاب المقدس. وأفضل هذه الأعمال وأكثرها علائقية في إضاءتها للموضوع هو كتاب إي.إس. شيفر المثير للإعجاب "قبلا خان" وسقوط القدس (14)، وهو دراسة لا غنى عنها لأصول الرومانسية، وللنشاط الفكري الذي يشكل الأساس لقدر كبير مما يجري في <كتابات> كولودج، وبراونينغ، وجورج إليوت. وعمل شيفر، الى درجة ما، هو تصفية وتدقيق للخطوط العامة التي قدمها شفاب، عن طريق الإفصاح عن المادة العلائقية الموجودة في أعمال دراسي الكتاب المقدس الألمان واستخدام تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين رئيسيين بطريقة ذكية وشيقة تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين رئيسيين بالجانب السياسي

والعقائدي الحاد الذي أسبغه على المادة الشرقية الكتّاب البريطانيون والفرنسيون الذين أعنى بهم هنا بشكل رئيسي. وإضافةً، فإنني، بخلاف شيفر، أحاول أن أضيء التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي، كما في الاستشراق الأدبي، التي تترك أثرها على الروابط القائمة بين الاستـشراق البريطـاني والفرنـسي مـن جهـة، وعلـي بـزوغ امبرياليـة استعمارية التفكري صراحة من جهة أخرى. ثم أنني أود أن أظهر كيف يعاد إنتاج جميع هذه القضايا المبكرة في الاستشراق الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية بصورة كلية تقريباً. على أي حال، قد يكون لدراستي جانب مضلل، إذ أنني فيما عدا إشارة عابرة بين آن وآخر، لا أناقش التطورات الألمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغيي عليها ساسي. وأي عمل يهدف الى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يـولي إلا اهتماماً ضئيلاً لباحثين مثل ستانيتاك، مولر، بكرْ، غولد تسيهر، بروكلمن، ونولدكه، لأذكر بضعة أسماء فقط، يجب أن يقابل بالتأنيب، وإنني لأؤنب نفسي بحرية وسخاء. فأنا آسف بشكل خاص لأنني لـم أولٍ عنايـة أكبـر للامتيـاز العلمـي العظيم الذي اصبح رصيداً لتراث البحث الألماني مع منتصف القرن التاسع عـشر، والـذي قـاد إهمالـه الـى شـجب جـورج اليـوت لانعزاليـة البـاحثين البرطيانيين. وما أشير اليه هو تصوير اليوت الذي لا ينسى للسيد كازوبون في <روايتها> مدل مارش إذ يعود أحد أسباب عجز كازوبون عن إكمال مفتاحه للأسطوريات كلها، تبعاً لابن عمه الشاب ولْ لادسلاو، الى أنه يجهل تراث البحث الألماني. ذلك ان كازوبون لم يختر موضوعاً "متغيـراً دائمـاً كالكيمياء: حين تخلق الاكتشافات الجديدة باستمرار وجهات نظر جديدة" وحسب : بل إنه أخذ على عاتقه القيام بمهمة تشبه نقض <آراءا> بـارا – باراسلسس لأنه "ليس مستشرقاً هل تصدق" (15) ولم تكن إليهوت على خطأ في الإشارة ضمنياً الـي أن تراث البحـث الألمـاني، مـع 1830 تقريبـاً، وهو السياق الزمني لمدل ْ مـارش، كـان قـد بلـغ درجـة تفوقـه الكامـل فـي أوروبا. ورغم ذلك فلم يكن ثمة من لحظة خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عـشر كـان يمكـن فيهـا أن تقـام شـراكة وثيقـة، فـي تـراث البحـث

الألماني بين المستشرقين وبين مصلحة قوميـة فـي الـشرق طويلـة الأمـد وقادرة على الاستمرار. فلم يكن في ألمانيا ما يوازي الحضور الأنكلو – فرنسي في الهند، وشرقي المتوسط، وشمالي أفريقيا. وعلاوة، فإن الشرق الألماني كان، حصرياً تقريباً، شرقاً بحثياً، أو على الأقل، كلاسـيكياً: فقط جعل موضوعاً للأغنيات، والاستيهامات، بـل حتـى الروايـات ، لكنـه لـم يكن أبداً فعلياً، بالطريقة التي كانت بها مصر وسورية فعليتين بالنسبة لـشاتوبريان، ولـين، ولامـارتين، وبيـرتن، ودزرائيلـي، ونرفـال. وثمـة أهميـة ودلالـة مـا فـي حقيقـة أن العملـين الألمـانيين الأكثـر شــهرة عـن الـشرق، الديوان الغربي الشرقي لغوته، وفي لغة الهند وحكمتها لفردرك شليغل، قاما على رحلة فـوق الـراين وسـاعات أمـضيت فـي مكتبـات بـاريس، علـى التوالي. وكان ما فعله تراث الاستشراق الألماني هو أنه شـذَّب ونقـي وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً، وأساطير وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق، بمعنى حرفي تقريباً، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان. لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألماني والانجلو – فرنسي والأميركي، فيمـا بعد، هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية. وينبغي أن تكون هذه السلطة الى حد كبير موضوع أي وصف للاستشراق، وهي كذلك في هذه الدراسة. حتى الاسم الاستشراق نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة جدّي، بل ربما كان ثقيلاً؛ وحين أطبقه على علمـاء الاجتمـاع الأمـريكيين المحـدثين (وإذ أنهــم لا يـسمون أنفـسهم مستشرقين، فاستخدامي للكلمة استخدام شاذ)، فإنني أفعل ذلك للفت الانتباه الى الطريقة التي ما يـزال بهـا خبـراء الـشـرق الأوسـط يمتحـون مـن مخلفات مركز الاستشراق الفكري في أوروبا القرن التاسع عشر.

ليس ثمة ما هو سري أو طبيعي حول السلطة، فهي تتشكل، وتفيض، وتنتشر؛ وهي أداتية؛ وهي مقنعة، وهي ذات مكانة، وهي تؤسس شرائع للذوق والقيم؛ وهي عملياً لا تُفرق عن أفكار معينة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة، وعن التقاليد، والمنظورات، والمحاكمات التي

تشكلها، وتنقلها وتعيد إنتاجها. وفوق كل شيء، فإنه يمكن، بل يجب في الواقع، تحليل السلطة. وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستـشراق، والأفـراد ذوي الـسلطة المرجعيـة فيـه. وسـبلي المنهجيـة الرئيـسية لدراسـة الـسلطة هنـا هـي مـا يمكـن أن يـسمي التموضـع الاستراتيجي، وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها، والتشكيل الاستراتيجي، وهو طريقة في تحليـل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب بـه مجموعـات مـن النـصوص، أو أنماط من النصوص، بل حتى الأجناس النصية، كتلة، وكثافة، وقوة إشارية فيما بينها ثـم فـي الثقافـة بأكملها. وأنا أسـتخدم مفهـوم الاسـتراتيجية ببساطة من أجل أن أحدد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق: كيف يمسك به، كيف يقترب منـه، كيـف يتجنـب أن تهزمـه وتجرفـه فخامته ونبله، ومداه وأبعاده الرهيبة؟ كـل مـن يكتـب عـن الـشـرق يجـب أن يموضع نفيسه بإزاء الشرق وبالنسبة له؛ وإذ يُترجم هـذا التموضع الـي نصه، فإنه يشمل نمط الصوت السردي الذي يتبناه، نمط البنية التي يبنيها، أنماط الصور، والموضوعات، والمتخللات المعنوية (موتيف) التي تدور في نصه. ويتجمع كل ذلك في طرق متقصدة لمخاطبة القارئ، واحتواء الـشرق، ثم ، أخيراً، تمثيله والتحـدث باسـمه. ومـا مـن شــيء مـن هـذا يحـدث فـي المجرد ، مع ذلك. إذ أن كـل كاتـب عـن الـشرق (ويـصدق هـذا حتـي علـي هومروس) يفترض <وجود> سابق شرقي له، معرفةً ما مسبقة بالـشرق، يشير اليهما وعليهما يعتمـد. وإضافةً ، فإن كل عمـل عـن الـشرق يخلـق وشائج مع أعمال أخرى، وجمهور، ومؤسسات، ومع الشرق ذاته. ومن ثـم، فإن مجمع العلاقات بين النصوص،والجماهير، وبعض جوانب الشرق تكوَّن تشكيلاً قابلاً للتحليل – مثلاً، تشكيل الدراسات فقه اللغوية، ومختارات فقه اللغويــة، ومختــارات المقتطفــات مــن الأدب الــشرقي، وكتــب الــرحلات، والاستيهامات الشرقية – يمنحه حضوره في الـزمن، وفي الإنـشاء، وفي المؤسسات (المدارس، المكتبات، السلك الخارجي) قوته وسلطته.

آمل أن يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضي تحليلاً لما هو خفي في النص الاستشراقي، بل يقتضي بالحري تحليلاً لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه. وما أظن المرء قادراً على المبالغة في تأكيد هذه النقطة حمهما أكدها>، فالإستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية، أي ، على حقيقة أن المستشرق، شاعراً أو كاتباً، يجعل الشرق يتحدث، ويصف الشرق، ويجعل أسراره ومبهماته واضحة للغرب ومن أجله. وهو غير معني بالشرق أبداً إلا بوصفه السبب الأول لما يقوله. ويُقصد بما يقوله وما يكتبه، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير الى أن ويُقصد بما يقوله وما يكتبه، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير الى أن المستشرق قائم خارج الشرق، بكلا الوجهين: كحقيقة وجودية وكحقيقة أخلاقية.

والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو، طبعاً، التمثيل: ذلـك أن الـشرق، حتى في مرحلة مبكرة كمرحلة مسرحية إيسخيلس الفرس، يحول من آخرية نائية ومهددة غالباً الى شخصيات مألوفة نسبياً (في حالة إيسخيلس، النساء الآسيويات النادبات). وتموّه الفورية الاحتدامية <الدرامية> للتمثيل في الفرس حقيقة كون المشاهدين يراقبون فعل إعادة، على درجة عالية من التصنع، لما جعله <كاتب> غير شرقي رمزاً للشرق بأكملـه. ومـن ثـم، فإن تحليلي للنص الاستشراقي يضع التأكيد على الدليل، وهـو دليـل لـيس خفياً عن البصر إطلاقاً، على تمثيلات كهذه باعتبارها تمثيلات، لا بوصفها تصويراً "طبيعياً" للشرق. وهذا الدليل قائم في النصوص المسماة حقيقية (تواريخ، وتحليلات فقه لغوية، ورسائل سياسية) بقدر ما هو قائم في النصوص الفنية صراحة (أي، التخيلية بشكل واضح). وما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب، والتعبيرات المجازية، والوضعية، والوسائل الـسردية. والظروف التاريخية والاجتماعية، لا صحة التمثيل وأمانته لأصل عظيم ما. إن خارجيـة التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدولة ما من البدهية (القائلة) إن الشرق، لو كان قادراً على تمثيل نفسه، لفعل ذلك؛ وما دام غير قادر، فإن التمثيل يقـوم بالمهمـة مـن أجـل الغـرب، ولأعيننـا نحـن، <نيابـة> عـن الـشرق

المسكين. "إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم؛ ينبغي أن يمثلوا" كما كتب ماركس في شهر بروميار الثامن عاشر للويس بونابرت. ثماة سابب آخار للإصرار على الخارجية هو إيماني بأنه ينبغي أن يجعل جلياً فيما يتعلق بالإنشاء الثقافي والتبادل ضمن الثقافة أن ما تقومان بنـشـره وتوزيعـه لـيس "الحقيقة" بل التمثيلات. ولا يكاد يكون ثمة من حاجة للبرهان من جديد على أن اللغة نفسها هي نظام ترميزي على درجة عالية من التنظيم، نظام يستخدم وسائل كثيرة ليعبر، ويشير، ويتبادل الرسالات والمعلومات، ويمثل، وما الى ذلك. وفي أي مثل من اللغة المكتوبة على الأقل، ليس ثمة ما يسمى الحضور الموصل، بل إعادة حضور، أو إعادة تقديم / تمثيل. ومن ثم، فإن قيمة تقرير مكتوب عن الشرق، وكفاءته، وقوته، وصدقه الظاهر لا ترتكن إلا قليلاً، ولا يمكن أن تعتمد أداتياً، على الشرق في ذاته. بل على العكس، فإن التقرير المكتوب هو حضور أمام القارئ بحكم إقصائه للشيء الحقيقي "الشرق" وإزاحته وإحالته الى شيء نافل. وهكذا فإن الاستشرقا بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه: وإن كون الاستشراق ذا معنى على الإطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق، ويدين هذا الحس مباشرة لتقنيات التمثيل الغربية المختلفة التي تجعل الشرق مرئياً، جلياً، وقائماً "ثمة" في الإنشاء المتعلق به. وتعتمـد هـذه التمثيلات على مؤسسات، وتقاليد وأعراف، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها، لا على شرق قصي هلامي.

يكمن الفرق بين تمثيلات الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وتمثيلاته بعد ذلك (أي تلك التي تنتمي الى ما أسميه الاستشراق الجديد) في أن مدى التمثيل قد استع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة. صحيح أن أوروبا، بعد جونز وأنكتيل – دوبرون، وبعد حملة نابليون على مصر، أصبحت تعرف الشرق بصورة أكثر علمية، وتعيش فيه بسلطة وانضباط يفوقان ما كانا عليه في أي وقت سابق. بيد أن ما كان يعني أوروبا هو المجال المتسع، ودرجة التصفية التي بلغت حداً بعيداً، اللذان توفرا

لتقنياتها في تلقي الشرق. وحين كشف الشرق بشكل محدد عن عمر لغاته، حوالي مستدار القرن الثامن عشر، مبطلاً بذلك أقدمية نسب العبرية الإلهي، فقد كان من قام بالإكتشاف، ونقله الى باحثين آخرين، وحفظه في العلم الجديد لفقه اللغة الهندو-أوروبي، مجموعة من (الباحثين) الأوروبيين. وولد علم جديد قوي لمعاينة الشرق اللغوي، وولدت معه، كما أظهر فوكو في نظام الأشياء، شبكة كاملة من الإهتمامات العلمية المرتبطة به. وبطريقة مماثلة، فقد استبنى وليم بكفورد، وبايرن، وغوته، وهوغو الشرق عن طريق فنهم وجعلوا ألوانه، وأضواءه، وسكانه مرئيين عبر صورهم، وإيقاعاتهم، ومتخللاتهم المعنوية. وكان أقصى ما فعله الشرق "الحقيقي" هو أنه استفز كاتباً ما الى حخلق> رؤياه؛ لكنه نادراً ما هدى هذه الرؤيا.

لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الـذي كـان هـو أيـضاً مـن نتـاج الغـرب. وهكـذا، فـإن لتـاريخ الاستشراق، في آن واحد، إتساقاً داخلياً، وطقماً من العلاقات، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به. ونتيجةً، فإن تحليلي يحـاول أن يجلـو شـكل <هـذا> الحقـل وتنظيمـه الـداخلي، ورواده، وشيوخ ثقاته، ونصوصه الشرائعية، وأفكاره التسبيحية، وشخصياته النموذجية، وأتباعه، ومحكمي صنعته، وسلطاته المرجعية الجديدة؛ وأحـاول أيضاً أن أشـرح كيف استعار الاستشراق أفكاراً "قوية"، ومعتقـدات مذهبية، واتجاهات تحكم الثقافة، وتشكل بها غالباً ونفح من روحها. وهكذا فقـد كـان ثمة (وثمة الان) شرق لغوي، وشرق فرويدي، وشـرق اشـبنغلري، وشـرق دارويني، وشرق عرقي- الى آخره. لكنما، لم يكـن ثمـة أبـداً مـا هـو شـرق صاف، غير مشروط؛ وبطريقة مشابهة، فلم يكـن ثمـة أبـداً مـا هـو شـرق الاستشراق لا مادي، دع عنك وجود شيء بريء مثل "فكرة" عـن الـشرق. وبهذا الإيمان المستبطن والنتائج المنهجية النابعة منه أختلف عن البـاحثين وبهذا الإيمان المستبطن والنتائج المنهجية النابعة منه أختلف عن البـاحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار. ذلك أن التأكيـد والـشكل التنفيـذي، وقبـل كـل

شيء، الفاعلية المادية للتقريرات التي يصوغها إنشاء الاستشراق هي أشياء ممكنة بطرق تميل التواريخ الصومعية المقفلة للأفكار الى الاستخفاف بها. وبغير هذه التأكيدات ولتك الفعالية المادية سيكون الاستشراق مجرد فكرة أخرى، بينما هو، كما أنه كان، أكثر من ذلك بكثير.

ولذلك فإنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالاً بحثية فقط بل كذلك أعمالاً أدبية، ومقالات سياسية، ونصوصاً صحفية، وكتب رحلات، ودراسات دينية وفقه لغوية. وبكلمات أخرى، فإن منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني <انثروبولوجي> في ضوء إيماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعاً) من جنس الى آخر، ومن مرحلة تاريخية الى مرحلة أخرى.

بيد أنني، بخلاف ميشيل فوكو، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً، أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي، الذي يظل فيما عـدا ذلـك مجهول الهوية، للنصوص التي تكوّن تـشكيلاً إنـشائياً كالاستشراق. وتعود وحدة المجتمع الكبير من النصوص التي أحللها، جزئياً، الى كونها كثيراً ما تشير إحداها الى النصوص الأخرى: فالاستشراق، بعد كل حساب، هو نظام من الاقتباس من أعمال ومؤلفين حآخرين>. لقد قُرئ حكاب> إدوارد وليم لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، واقتُبس، من قبل أشخاص على اختلاف – نرفال، وفلوبير، وريتشارد بيرتن. وكان لين سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن، أو يفكر بالشرق، لا بمصر فقط؛ فحين يستعير نرفال مقاطع من المصريين المعاصرين بشكل حرفي فإنه يفعل ذلك لاستخدام سلطة لين المرجعية عوناً له على وصف مشاهد قروية في سورية، لا في مصر. ولقد قامت سلطة لين والفرص مشاهد قروية في سورية، لا في مصر. ولقد قامت سلطة لين والفرص المتاحة لاقتباسه بتمييز أو دون تمييز لأن الاستشراق كان قادراً على أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه، بيد أنه ليس ثمة من طريقة لفهم تداولية لين دون أن نفهم كذلك الملامح الخاصة لنصه؛

ويصدق هذا الى الدرجة نفسها على رينان، وساسى، ولامارتين، وسليغل، ومجموعة من الكتاب الآخرين ذوي النفوذ والتأثير. يؤمن فوكو بشكل عام بأن النص المفرد ليست له إلا أهمية ضئيلة؛ إلا أنني، تجريبياً، وفي حالة الاستشراق، (وقد لا يكون ذلك في أي مكان آخر) أجد الأمر على خلاف ذلك. ونتيجة، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه.

غير أن هذا الكتاب، رغم اشتماله على اختيار وفير من الكتَّاب، يبقـي بعيـداً عن أن يكون تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق: وإنني لأعي هذا القصور وعياً حاداً. لقد استطاع نسيج إنشاء له كثافة الاستشراق أن يبقى ويؤدي وظيفته في المجتمع الغربي بسبب ثرائه: وكـل مـا فعلتـه هـو أننـي وضعت أجزاء من هذا النسيج في لحظات معينة، ولم أعْدُ اقتـراح وجـود كـل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات، ونصوص، وأحداث، ساحرة. ولقـد عزيت نفسي بالاعتقاد بأن هـذا الكتـاب يـشـكل دفعـة أولـى مـن عـدد مـن الكتب، وإني لآمل أن يكون ثمة باحثون ونقاد ممن قد يـودون أن يكتبـوا كتبـاً أخـري. ولـم تـزل هنـاك مقالـة عامـة ينبغـي أن تكتـب عـن الاستـشراق والثقافة؛ ويمكن لدراسات أخرى ان تتعمق الى حد أبعد العلاقة بين الاستشراق والتربية والتعليم؛ أو تتعمق الاستشراق الإيطالي، والهولنـدي، والألماني، والسويسري؛ أو العلاقة الحيوية بين البحث وبين الكتابة التخيلية؛ أو العلاقة بين الأفكار الإداريـة والانـضباط الفكـري. وقـد تكـون أكثـر المهمات أهمية على الإطلاق القيام بدراسات حول البدائل المعاصرة (الممكنة) للاستشراق، والتساؤل: كيف يستطيع المرء ان يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري، أو لا تلاعبي، أو لا قمعي. لكن على الإنسان في هذه الحالـة أن يعيـد التفكيـر فـي مـشكلة المعرفـة والقـوة المعقدة المتشابكة بأكملها. وتلك جميعاً مهمات تُركت ناقصة الـي درجـة الإحراج في هذه الدراسة.

آخر الملاحظات المنهجية التي أود أن أبديها هنا، والتي ربما كان فيها إطراء للنفس، هي أنني كتبت هذه الدراسة وفي ذهني عدد من المتلقين. فلطلاب الأدب والنقد، يقدم الاستشراق مثلاً رائعاً على العلاقات المتداخلة بين المجتمع، والتاريخ، والنصوصية، وعلاوةً، فإن الدور الثقافي الـذي يلعبـه الشرق في الغرب يربط بين الاستشراق وبين العقائدية، والسياسة، ومنطق القوة. وهي قضايا علائقية، في اعتقادي، للمجتمع الأدبي. ولدارسي الشرق المعاصرين، من الباحثين في الجامعات الى صانعي السياسة، كتبتُ وفي ذهني غرضان: أولاً، أن أقدم لهم نسبهم الفكري بطريقة لم يقدم بها من قبل؛ ثانياً، أن أنقد – على أمل إثارة النقاش – الافتراضات التي كثيراً ما تظل غير معرضة للتساؤل والتي يعتمد عليها معظم عملهم. وللقارئ العام، تعالج هذه الدراسة قضايا تفرض نفسها دائماً على الاهتمام، وترتبط جميعاً لا بتصورات الغرب ومعاملته للآخر وحسب، بل كذلك بالدور ذي الأهمية الفريدة الـذي تلعيه الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو علام الأمم. وأخيراً، فللقارئ في ما يسمى العالم الثالث، تطرح هذه الدراسة نفسها بوصفها خطوةً لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم غير الغربي في هذه السياسة بل نحو فهم قوة الإنشاء الثقافي الغربي، وهي قوة كثيراً جداً ما تُفهِم خطأ على أنها زخرفية فقط أو منتمية الى البنية الفوقية. إن أملي هـو أن أوضح البنيـة المتينـة الـصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والإغراءات الكامنـة فـي اسـتخدام هـذه البنيـة، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً، عليهم أو على الآخرين.

يُنتوى للفصول الثلاثة الطويلة، والوحدات الإثني عشرة الأقصر التي قُسم اليها هذا الكتاب، أن تسهل المعرض الى أكبر درجة ممكنة. يرسم الفصل الأول "مجال الاستشراق" دائرة كبيرة حول أبعاد الموضوع كلها، في إطار معطيات الـزمن التـاريخي والتجربة التاريخية، وفي إطار الموضوعات الفلسفية والـسياسية في آن واحـد. ويحاول الفصل الثاني "البني

الاستشراقية والاستبناءات" أن يتتبع تطور الاستشراق الحديث عبر وصف تتابعي زمني في خطوطه العريضة، وكذلك عبر وصف طقم من الوسائل المشتركة بين أعمال عدد من الشعراء ، والفنانين، والباحثين المهمين. ويبدأ الفصل الثالث "الاستشراق الآن" حيث انتهى سابقه، حوالي 1870، وتلك هي مرحلة التوسع الاستعماري العظيم في الشرق، التي تُوجت بالحرب العالمية الثانية. ويحدد القسم الأخير من الفصل الثالث خصائص النقلة من التسلط البريطاني والفرنسي الى التسلط الأميركي؛ وهنا أحاول أخيراً أن أقدم تخطيطاً أولياً للواقعيات الفكرية والاجتماعية الحاضرة للاستشراق في الولايات المتحدة.

3- البعد الشخصي:

يقول غرامسي في دفاتر السجن: "إن نقطة انطلاق الاتقان النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقاً، وهو "أعرف نفسك" كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة، التي أودعت فيك آثاراً لا حصر لها، دون أن تترك جرداً حبها>". وتترك الترجمة الإنكليزية الوحيدة التي في متناولنا دونما سبب واضح عبارة غرامشي على هذه الصورة، بينما يُختتم نص غرامشي الإيطالي في الواقع بالإضافة التالية: "ولذلك فإنه لضرورة ملزمة منذ البداية أن تقوم بتنظيم "مثل هذا الجرد" (16). إن معظم ما في هذه الدراسة من استثمار شخصي ليشتق من وعيي لكوني "شرقياً" نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين. ولقد كانت كل دراستي، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة، غربية؛ بيد أن ذلك المستعمرتين للاستشراق كانت محاولة لجرد تلك الآثار علي، حأنا> الموضوع دراستي للاستشراق كانت معاولة لجرد تلك الآثار علي، حأنا> الموضوع الشرقي، للثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين. وذلك هو السبب في أن الشرق الإسلامي، بالنسبة الي، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام. وليس لي أنا أن أحكم بالنسبة الي، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام. وليس لي أنا أن أحكم بالنسبة الي، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام. وليس لي أنا أن أحكم

على كون ما حققته هـو ذلك الجرد الذي وصفه غرامشي، رغـم أننـي أحسست بأهمية أن أعلى كوني أحاول أن أنتج مثل هذا الجرد. وعلى الدرب، والى أقصى درجة من الـصرامة والعقلانيـة فـي وسـعي، حاولـت أن أحـتفظ بـوعي نقـدي، كمـا حاولـت أن أسـتخدم أدوات البحـث التـاريخي، والإنساني، والثقافي التي جعلتني دراستي متلقياً سعيد الحظ لها. بيـد أنني في أي من هذا لم أفقد أبداً السيطرة على الواقع الثقافي "الشرقي" أو الانشباك الشخصي لكوني قد تكونت "كشرقي". إن الظروف التاريخية التي جعلت من هذه الدراسة أمراً ممكناً، على درجة لا بـأس بهـا من التعقيد والتشابك، وليس بوسعي سوى أن أوردها بـشكل تخطيطـي هنا. كل من أقام في الغرب منذ الـ 1950 (ات)، خصوصاً في الولايات المتحدة، سيكون قد عاش عبر عهد من الاضطراب الخارق في الاعقات بين الشرق والغرب. وما من إنسان يمكن أن يكون قد أخفق في ملاحظة أن "الشرق" خلال هذه المرحلة كان يـدل دائمـاً علـى الخطـر والتهديـد، حتـى وهو يعني الشرق التقليدي بالإضافة الى روسيا. وفي الجامعات حولت المؤسسة المتنامية لبرامج الدراسات الإقليمية ومعاهدها الدراسة البحثية للشرق الى فرع من فروع السياسة القومية. وتشمل القضايا العامة في هـذه الـبلاد اهتمامـاً سـليماً بالـشرق، نابعـاً مـن أهميتـه الاسـتراتيجية والاقتصادية بقدر ما هو نابع من غرابته المدهشة التقليدية. ولئن كان العالم قد أصبح مباشرة في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العـصر الالكتروني، إن الشرق أيضاً أصبح أكثر قرباً منه؛ ولربما كان الـشرق الآن أسطورة الى درجة أقل مما هو مكان تتقاطع فيه المصالح الغربية، وخاصة الأمريكية.

إن أحد جوانب العالم الألكتروني، ما بعد الحديث، هو أن تعزيزاً للنماذج المنمطة التي يعاين بها الشرق قد حدث. فقد دفع التلفاز والأفلام، وموارد وسائل الإعلام جميعاً المعلومات الى قوالب ونماذج أكثر فأكثر سوية. وفيما يخص الشرق فإن التسوي والنمذجة المنمطة الثقافية قد زادا سيطرة

المعرفة الشيطانية الجامعية والتخيلية لـ "الشرق المبهم الغامض" في القرن التاسع عشر حدة وتوتراً. وليس هذا بأصدق في أي موضع، منه في الطرق التي يدرك بها الشرق الأدنى. وقد أسهمت ثلاثة أشياء في جعل حتى أبسط التصورات للعربي والإسلام قضية مسيسة الى درجة عالية، بل تكاد تكون خشنة: أولاً، تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب وضد الإسلام في الغرب، الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الاستشراق ؛ ثانياً، الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأميركيين بالإضافة الى تأثيره على كلا الثقافة التحرية والسكان عامة؛ ثالثاً، الغياب شبه الكلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحد الهوية مع العرب أو الإسلام، أو مناقشتهما دون شبوب عاطفي. وأكثر من ذلك، فلا يكاد يكون بحادة الى القول أن الفرص المتاحة (لتبلور) ما يقترب من أن يكون رؤية واضحة لما يتحدث عنمه المرء حين يتحدث عن الشرق الأدنى، قليلة الى درجة بائسة، لأن الشرق الأوسط الآن موحد الهوية بسياسات القوى العظمى، واقتصاديات النفط، والثنائية الساذجة حالمؤلفة> من إسرائيل المحبة للحرية، الديموقراطية، ومن العرب الأشرار، الكلياتيين، الارهابيين.

إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، وبشكل خاص في الولايات المتحدة ، تبعث اليأس في النفس. إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً في أن حالفلسطيني> غير موجود سياسياً؛ وحين يُتسامح فيُعترف بوجوده، فبوصفه إما أمراً مزعجاً، أو شرقياً. وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية، والتنميط الثقافي، والامبريالية السياسية، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الإنسان، والتي تأسر العربي أو المسلم، لقوية جداً بالفعل؛ وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قدره المعاقب بفرادة . ولقد زاد الأمور سوءاً بالنسبة له لاحظ أنه ما من شخص منشبك جامعياً في الشرق الأدنى – أي، ما من مستشرق – وحد هويته أبداً في الولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وبرغبة كلية بهوية العرب؛ ما من شك أن

حالات من توحيد الهوية الأميركي التحرري مع الصهيونية؛ وغالباً جداً ما أفسد هذه الحالات جذرياً ارتباطها إما مع مصالح سياسية (المستعربين في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو مع الدين.

ومن هنا فإن سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق "الـشرقي"، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً. غير أنها قـضية فكريـة ذات أهميـة واضـحة جـداً. ولقـد اســتطعت أن أســتخدم اهتماماتي الإنسانية والسياسية لتحليل قضية دنيوية جداً ووصفها، وهي بـزوغ الاستـشراق، وتطـوره وتثبيتـه لمواقعـه. وكثيـراً مـا يفتـرض أن الأدب والثقافة بريئان سياسياً، بل حتى تاريخياً؛ ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايراً لذلك، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وآمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً. وإضافة، وبمنطق لا يكاد يكون ثمة مهـرب منه، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ إنسان غريب مشارك بصورة سـرية لـلا سامية الغربية. وإن كون اللاسامية والاستشراق، كما ناقشته في فرعه الإسلامي، متشابهين تشابهاً كبيراً لحقيقة تاريخية، وثقافية، وسياسية؛ حقيقة يكفي أن تُذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكهـة الكامنة فيها فهماً مطلقاً. لكن ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت بـه هنا هو فهم أفضل للطريقة التاي مارست بها الـسيطرة الثقافيـة فاعليتها: وإذا كان لهذا أن يستثير نمطاً جديداً من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له في الواقع أن يبتر "الشرق" و "الغرب" بتراً كاملاً فسنكون قـد تقـدمنا قلـيلاً فـي عملية ما أسماه ريموند وليمـز "حـل <مـا> تعلمنـاه" مـن "الـنهج الطبعـي المسيطر". . . . الروح القلقة الطموحة للأوروبيين . . . نافدي الصبر لاستخدام الأدوات الجديدة لقوتهم . . .

جان بابتـسيت – جوزيـف فورييـه "مقدمـة تاريخية (1809)، وصف مصر"

الفصل الأول: مجال الاستشراق التعرف على الشرق

يوم الثالث عشر من حزيران ، 1910، ألقى آرثر جيمس بلفور محاضرة على مجلس العموم <البريطاني> حول "المشكلات التي ينبغي علينا أن نعالجها في مصر"، قال فيها أن هذه المشكلات تنتمي "الي فصيلة تختلـف اختلافاً كلياً، عن تلك المشكلات التي "تترك آثارها على جزيرة ويتْ أو <منطقة> وست رايدينغ في <مقاطعة> يوركشير". وقد تحدث بلفور بثقة نائب طويل العهد بالبرلمان، وأمين خاص سابق للورد ساليزبري، ووزير أول سابق لشؤون ايرلندا، ووزير سابق لشؤون اسكتلنده، ورئيس وزراء سابق، ومتمرس خبر ما لا يحصى مـن الأزمـات، والإنجـازات، والتغيـرات التـي جـرت في ما وراء البحار. وقد خدم بلفور، أثناء انهماكه في الشؤون الامبراطورية، عاهلة كانت قد لُقبت عام 1876 امبراطورة الهند؛ وكان قد شغل مناصب ذات نفوذ غير عادي أهلته تأهيلاً خاصاً لتتبع حروب الأفغانيين، والزولو، والاحتلال البريطاني لمصر عام 1882، ووفاة الجنرال غوردن في السودان، وحادثة فاشودا، ومعركة أم رمان، وحرب البور، والحرب الروسية – اليابانية. وإضافة الى ذلك، فإن سمو مكانته الاجتماعية، وسعة علمه، وحدّة بديهته – فقد كان قادراً على الكتابة في موضوعات من مثل تنوع بيرغسن وهاندل، والايمان بالألوهة، ولعبة الغلف – ودراسته في حمدرسة> إيتن وكلية ترينيتي في كمبردج، وتملكه الجلي لمقاليد إدارة الشؤون الامبراطورية، كلها أضفت على ما أبلغه لمجلس العموم عام 1910 سلطة مرجعية كبيرة. غير أن خطاب بلفور كان ذا أبعاد أخرى أو ، على الأقل، كان ثمة أبعاد أخرى لكونه شعر بالحاجة الى إلقائه بهذه الطريقة التعليمية والأخلاقية. ذلك أن عدداً من أعضاء المجلس كانوا يتساءلون عن ضرورة وجود "انكلترا في مصر"، الذي كان موضوع كتاب ألفرد ملنر المليء حماسة الصادر عام 1892، وإن كانت العبارة تشير هنا الى احتلال كان ذات مرة رابحاً ثم تحول الى مصدر للمتاعب، الآن، وقد أصبحت القومية المصرية حركة صاعدة ولم يعد من السهل الدفاع عن استمرار الاحتلال البريطاني لمصر. وقد تحدث بلفور ، حينئذ ليخبر وليشرح.

ومستعيداً تحدياً قدمه جي. أم. روبرتسن، نائب منطقة تاينسايد، أعاد بلفور نفسه طرح السؤال "... أي حق لديك لتستشعر هذا الحس بالفوقية بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية؟" وكان اختيار لفظة "شرقية" الاختيار الشرائعي القويم، لأن اللفظة كانت قد استعملت سابقاً من قبل تشوسر وماندفيل، ومن قبل شكسبير، ودرايدن، وبوب، وبايرن، وكانت قد حددت آسيا والشرق جغرافياً، وأخلاقياً، وثقافياً. وكان بوسع الإنسان أن يتحدث في أوروبا عن شخصية شرقية، وعن جو شرقي، وعن حكاية شرقية، وعن طغيان شرقي أو عن أسلوب شرقي في الإنتاج، ويكون مفهوماً. وكان ماركس قد استعمل اللفظة؛ وها هو ذا بلفور يستعملها الآن. ولقد كان اختياره لها طبيعياً لا يتطلب تعليقاً على الاطلاق:

"أنا لا أتلبس موقفاً فوقياً، لكنني أسأل [روبرتسن وأي إنسان آخر] ... يمتلك حتى أكثر درجات المعرفة بالتاريخ سطحية أن يواجهوا الحقائق التي لا بد أن يعالجها رجل الدولة البريطاني حين يجد نفسه في موقع السيادة على شعوب عظيمة كسكان مصر وبلدان الشرق. نحن نعرف حضارة مصر أفضل أكثر مما نعرف عن غيرها؛ وهي حضارة تتجاوز بكثير الفترة الضئيلة

لتاريخ عرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ إن كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها. انظر الى جميع البلدان الشرقية، ولا تتحدث عن الفوقية أو الدونية".

يظغيي على ملاحظات بلفور، هنا وفيما سيتلو، موضوعان عظيمان: المعرفة والقوة، الموضوعان البيكونيان *. وآن يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، يـرتبط التفـوق فـي ذهنـه بمعرفتـــ"نـا" لمـصر، لا بـالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجـة الأولـي. والمعرفـة فـي رؤيـة بلفـور تعنـي المسح ** الكامل لحضارة ما من أصولها الأولى الى ذروتها ثم انخطاطهـا – وتعني ، طبعاً امتلاك القدرة على القيام بهذا المسح. والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنية، وعبر الذات، للوصول الى الغريب البعيد. وموضوع معرفة كهذه هو ، طبعاً، عرضة للاكتناه المتقصي. وهذا الموضوع هو "حقيقة" قد تتطور، أو تتغير، أو تتحول بأي صورة كانت، وبالطريقة التي كثيراً ما تتحول بها الحضارات، ولكنها مع ذلك، تبقى جوهرياً، بل وحتى وجودياً (أنطولوجيا) ثابتة. وأن نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه، أن نمتلك سلطة عليه. والسلطة هنا تعني أن ننكر "نحن" الاستقلالية عليه – على البلد الشرقي – ما دمنا نحن نعرفه، وما دام هـو قائماً، بالمعنى الـذي نعرفه. وهكذا فالمعرفة البريطانية لمصر هي وفي رؤية بلفور، مصر نفسها. وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونية والاستعلاء تبدو تافهة. ولا ينكر بلفور في أي سياق فوقيـة بريطانيـا ودونيـة مـصر، بـل يعتبرهـا مـسلّمات بدهيـة حين يصف عواقب المعرفة:

"قبل كل شيء، انظر الى حقائق القضية. إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات ... لأنها تمتلك مزايا خاصة بها ... ويمكنك أن تنظر الى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يشمى، بـشكل عـام، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الإطلاق. كل القرون العظيمة التي مرت على الـشرقيين – ولقد كانت عظيمة جـداً – انقضت في ظـل

الطغيان ، ظل الحكم المطلق. وكل إسهاماتهم العظيمة في الحضارة الإنسانية – ولقد كانت عظيمة – أنجزت في ظل هذا النمط من الحكم. فقد خلف فاتح فاتحاً، وتلت سيطرة سيطرة غير أنك في دورات القدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسس بدافع من حركتها الذاتية ما نسميه نحن، من وجهة نظر غربية، حكم الذات. هذه اهي الحقيقة، وليست القضية قضية فوقية أو دونية. وقد يقول حكيم شرقي حق إن الحكومة العملية الفاعلة التي ألزمنا بها أنفسنا في مصر وفي أماكن أخرى ليست مما يليق بفيلسوف – وإن هذا النوع من العمل هو العمل الوضيع، عمل أداء الضروري من الجهد".

وما دامت هذه الحقائق حقائق، فإن على بلفور أن يستمر الى أن يبلغ القسم التالي من منظومته:

"أهو خير لهذه الأمم العظيمة – وأنا أعترف بعظمتها – أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق؟ في ظني أن ذلك خير. وفي ظني أيضاً أن التجربة تظهر أنهم في ظل هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله، وأنها ليست مصدر نفع لهم فقط بل هي دون شك مصدر نفع للغرب المتحضر بأكمله نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب، مع أننا فيها من أجلهم؛ نحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها".

لا يقدم بلفور دليلاً واحداً على أن المصريين "والأعراق التي نتعامل معها" تنظر بتقدير الى، أو تفهم، على الأقل، الخير الذي يأتيها من الاحتلال الاستعماري. ولا يخطر بباله أن يترك للمصري أن يتحدث بنفسه ولنفسه، لأن أي مصري يمكن أن يرفع صوته، فيما يبدو، يرجح أن يكون "المحرض الذي يرغب في خلق المتاعب" لا المواطن الطيب الذي يتغاضى عن "متاعب" السيطرة الأجنبية. وهكذا يلتفت بلفور، أخيراً، بعد أن يحل

المشكلات الأخلاقية، الى المشكلات العملية. "إذا كان عملنا هو أن نحكم، مع اعتراف بالجميل أو دون اعتراف، مع التذكر الحقيقي والأصيل لكل الخسارة التي جنبناها للسكان [ولا يتضمن ما يقوله بلفور هنا، بأي شكل، الإشارة ، كجزء من الخسارة التي يذكرها، الى خسارة الاستقلال المصري أو، على الأقل، تأجيل هذا الاستقلال الى أمد غير محدود] ودون تخيل ساطع حي لكل الفوائد التي أغدقناها عليهم؛ إذا كان ذلك واجبنا، فكيف لهذا الواجب أن يؤدى وينجز؟" إن انلكترا تصدّر "أفضل ما لديها إطلاقاً لهذه البلدان". وهؤلاء الإداريون الذين ينذرون أنفسهم دون أنانية يقومون بأداء عملهم " وسط عشرات الآلاف من الناس الذين ينتمون الى عقيدة أخرى، وعرق آخر، وشروط حياة أخرى". وما يجعل عملهم في الحكم ممكناً هو إحساسهم بأن ثمة حكومة في الوطن – الأم تدعمهم وتقرّ ما بغعلونه. ومع ذلك:

"فإن السكان الأصليين، ما إن يمتلكوا ذلك الشعور الغريزي بأن أولئك الذين عليهم أن يتعاملوا معهم ليست وراءهم القوة، أو السلطة ، أو التعاطف، أو الدعم الكامل واللامتذمر للدولة التي أرسلتهم الى حيث هم، سرعان ما يفقدون ذلك الحس بالنظام الذي هو الأساس الفعلي لحضارتهم، تماماً كما يفقد موظفونا ذلك الحس بالقوة والسلطة الذي هو الأساس الفعلي لكل ما بمقدورهم أن يقدموه من منفعة لأولئك الذين أرسلوا ليعملوا بينهم".

ومنطق بلفور هنا شيق، لأسباب ليس أقلها أهمية كونه منسجماً انسجاماً تاماً مع المقدمات المنطقية لخطبته كلها. فانكلترا تعرف مصر؛ ومصر هي ما تعرفه انكلترا؛ وانكلترا تعرف أن مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتي؛ وانكلترا توثّق ذلك باحتلال مصر؛ وبالنسبة للمصريين، فإن مصر هي ما احتلته انكلترا وما تقوم الآن بحكمه؛ ولذلك فإن الاحتلال الأجنبي يصبح "الأساس الفعلي" للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تتطلب، بل إنها

في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطاني. أما إذا أدتْ شكوك مجلس العموم في انكلترا الى اختلال العلاقة الحميمة في اعتقادي، أن يظل العرق المسيطر – سوف تعرض للتزعزع".

ولا يقتصر الأمر على أن النفوذ الإنكليزي سيتأثر سلبياً من جراء ذلك. بل إنه "سيكون محالاً على عدد بسيط من الإداريين البريطانيين – مهما أفضت عليهم، ومهما وهبتهم من مزايا الشخصية والعبقرية – أن ينجزوا في مصر المهمة العظيمة التي ألقيت على عاتقهم لا من قبلنا نحن وحسب، بل من قبل العالم المتحضر بأكمله" (1).

من حيث هي أداء بلاغي، تمتلك خطبة بلفور دلالات هامة تنبع من الطريقة التي بها يلعب، وبها يمثل، دور مجموعة من الشخصيات. ثمة ، طبعاً، "الإنكليز" الذين يشار اليهم بالضمير بلفور أيضاً أن أن ينطبق باسم العالم المتحضر، الغرب، وباسم السلك الصغير نسبياً من إداريي الحكم الاستعماري في مصر. وإذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين بصورة مباشرة فما ذلك إلا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله، ويعرف توقعاتهم. بيد أنه، في الواقع، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه، لو أتيح لهم أن يُسألوا في الواقع، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه، لو أتيح لهم أن يُسألوا القول، ما هو أصلاً مدرك جلي: وذلك كونهم عرقاً محكوماً يسيطر عليه عرق آخر يعرفهم ويعرف ما هو خير لهم بأفضل مما يمكن لهم أن يعرفوا بأنفسهم. إن لحظاتهم العظيمة كانت في الماضي؛ وجدواهم الوحيدة في العالم الحديث تنبع من كون الإمبراطوريات القوية البالغة المعاصرة قد أخرجتهم فعلياً من انحطاطهم وحوّلتهم، معيدة اليهم اعتبارهم الى سكان لمستعمرات منتجة.

وقد كانت مصر بالذات مثلاً ممتازاً، وكان بلفور يعي وعياً كاملاً الى أي درجة كان له حق الحديث، باعتباره عضواً في برلمان بلاده، باسـم انكلترا، والغرب والحضارة الغربية، عن مصر الحديثة. ذلك أن مصر لم تكن مجرد مستعمرة أخرى؛ بل كانت التسويغ الإيجابي للاسـتعمار الغربي؛ فقد كانت، حتى لحظة ضمها من قبل انكلترا، مثالاً جماعياً تقريباً للتخلف الشرقي؛ ثم كان لها أن تصبح تجسيداً لانتصار المعرفة والقوة الانكليزيتين. وبين 1882، عام احتلال انكلترا لمصر وإخمادها لتمرد الكولونيل عرابي القومي، و1907 كان ممثل إنكلترا في مصر وسـيد مصر، إيفلن، بارينغ "الذي لقب أيضاً "بارينغ* الغلاب") وهو اللورد كرومر. وفي الثلاثين من تموز عام 1907 كان بلفور من دعم في مجلس العموم مشروع هبة كرومر جائزة تقاعد مقدارها خمسون ألف جنيه استرليني مكافأة له على ما فعله في مصر. وقال بلفور إن كرومر قد صنع مصر، وإنه:

"في كل ما مسه نجح وقد ارتقت خدمات لورد كرومر بمصر خلال ربع القرن الماضي من أدنى درجات المهانة الاجتماعية والاقتصادية الى حيث تقفالآن بين الأمم الشرقية فريدة، في اعتقادي، دون منازع في ثرائها، مالياً وأخلاقياً" (2).

أما كيف قيس ثراء مصر الأخلاقي، فإن بلفور لم يشرع بتقديم إيضاح. لقد كانت الصادرات البريطانية الى مصر تعادل صادراتها الى أفريقيا بأكملها، وفي ذلك، دون شك، نوع ما من الثراء المادي لكلا مصر وانكلترا (بصورة غير متكافئة). إلا أن ما كان ذا أهمية فعلية هو الوصاية المستمرة والشاملة التي مارسها الغرب على بلد شرقي، بدءاً بالباحثين ، وأعضاء الإرساليات ، ورجال الأعمال، والعسكريين، والمعلمين الذين أعدوا للإحتلال ثم نفذوه، وانتهاءً بالموظفين ذوي المراتب العالية مثل كرومر وبلفور الذين رأوا في أنفسهم من يغذي صعود مصر ويوجهه، بل يفرضه أحياناً، من الغفلة الشرقية الى نباهة شأنها الفريدة في الحاضر.

إذا كان النجاح البريطاني في مصر استثنائياً الى الدرجة التي ذكرها بلفور فإن هذا النجاح ليس، بأي شكل، عصياً على التفسير أو خارجاً على المعقول. فقد كانت شؤون مصر تدار تبعاً لنظرية عامة عبر عنها بلفور في مفهوماته عن الحضارة الشرقية كما عبر عنها كرومر في إدارته لأمور الحياة اليومية في مصر. وكان أهم ما يتعلق بهذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين أنها أدت أغراضها وعملت بفاعلية مذهلة. وكانت الأطروحة، حين قُلصت الى صيغتها الأكثر بساطة، واضحة دقيقة وسيهلة الإدراك. حين قُلصت الى صيغتها الأكثر بساطة، واضحة دقيقة وسيهلة الإدراك. يخضعوا للسيطرة؛ وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك. ولم تكن قدرة بلفور أو كرومر، كما سنرى قريباً، على تعرية الإنسانية وإعادتها بعنف لا يرحم الى مثل هذه الماهيات الثقافية والعرقية لتوحي بشكل خاص بطبعة آثمة شرسة، بل، على العكس، كان في هذه القدرة إشعار بدرجة التشذيب والإنسيابية التي كان قد بلغها مبدأ عام معين لحظة بدءاً وضعه موضع التنفيذ — درجة الإنسيابية والفاعلية.

وبخلاف بلفور الذي تلبست أطروحاته حول الشرقيين لباس الكونية الموضوعية، فقد تحدث كرومر عن الشرقيين من حيث هم، تحديداً، ما قام بحكمه أو ما كان عليه أن يتعامل معه في الهند، أولاً، ثم في مصر لخمس وعشرين سنة برز خلالها القنصل العام الأسمى في امبراطورية انكلترا بأكملها. وشرقيو بلفور هم، عند كرومر، العروق الخاضعة التي جعلها موضوع مقالة طويلة له نشرت في كانون الثاني عام 1908 في حمجلة> أدنبره ريفيو. ومن جديد، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار. وفي تصور كرومر أن الإمبراطورية الإنكليزية لن

تتفكك إذا ضبطت عوامل كالنزعة العسكرانية * والأنانية التجارية في الوطن الأم و"المؤسسات الحرة" في المستعمرات (من حيث هي نقيض للحكم البريطاني "بمقتضى معطيات القوانين الأخلاقية المسيحية"). لأنه إذا كان المنطق، في عرف كرومر، شيئاً يميل الشرقي بطبعه الى تجاهل وجوده كلية، فإن المنهج السليم للحكم هو ألا تفرض عليه مقاييس فو علمية ** وألا يجبر فيزيائياً على تقبل المنطق، بل أن يحاول الحاكم تفهم محدودية الشرقي وقصوره و"أن يأخذ على عاتقه أن يجد، في قناعة العرق المحكوم ورضاه، رباطاً من الوحدة أكثر قيمة و، فيما يرجى، أكثر متانة، بين الحاكمين والمحكومين". ووراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن الحاكمين والمحكومين". ووراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن المصقول ومن ندرة استخدامها، أكثر مما تنبع من عساكرها، وجباة ضرائبها العتاة، وبطشها الجامح. وبكلمة واحدة، على الإمبراطورية أن تكون حكيمة؛ عليها أن تلطّف من جشعها بلا أنانيتها، وأن تلطّف من ضيق صدرها بمرونة انضباطيتها:

"بوضوح أكبر، إن ما يقصد بالقول إن الروح التجارية ينبغي أن تبقى خاضعة لشيء من الضبط هو ما يلي – إن السؤال الأول، حين نتعامل مع الهنود، أو المصريين، أو الشيلوكين، أو الزولو، هـو أن نأخذ بعين الاعتبار ما تؤمن هذه الشعوب – التي هـي، مـن حيث القومية، في حالة التلمذة، بأنه الأفضل لخدمة مصالحهم، رغم أن هذه النقطة تستحق دراسـة جادة لكن من الأساسي أن تحل كل القضايا الخاصة بالإشارة بصورة رئيسية الـي ما نعتقد، في ضوء المعرفة والتجربة الغربيتين ممتزجتين بالاعتبارات المحلية، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة، دون التفات الـي ما يمكن أن يصيب انكلترا كأمة من منافع حقيقية أو مفترضة، أو – كما هـي الحـال في يصيب انكلترا كأمة من منافع حقيقية أو مفترضة، أو – كما هـي الحـال في الغالب – التفات الـي المـصالح الخاصة التـي تمثلها طبقة أو طبقـات ذات نفوذ ضـمن المجتمـع الانكليـزي. وإذا ظلـت الأمـة البريطانية بأكملهـا علـي نفوذ ضـمن المجتمـع الانكليـزي. وإذا ظلـت الأمـة البريطانية بأكملهـا علـي وعـي ملح بهـذا المبـدأ، وأصـرت بـصرامة علـي تطبيقـه، فإننا قـد نـسـتطيع

تنمية نمط من الولاء العوالمي (الكوزموبوليتاني) – رغم أننا لن نستطيع أبداً أن نخلق حساً وطنياً كالحس الذي يقوم على رابطة العرق أو مجتمع اللغة – مؤسس على الاحترام الذي تحظى به دائماً المواهب المتفوقة والسلوك الغيري، وعلى العرفان بالجميل النابع مما أسدي وما سيسدي من جميل على حد سواء. وقد يكون حينئذ ثمة أمل في أن يتردد المصري قبل أن يلقي بما لديه من إمكانيات وراء عرابي آخر في المستقبل ... بل قد يتعلم المتوحش في أواسط أفريقيا ذات يوم أن يردد ترنيمة تكريماً للستريا ريدس كما يتمثل في الموظف البريطاني الذي يبخل عليه بالجن الكنه يهبه العدالة. وعلاوة على ذلك، فإن التجارة ستنمو" (3).

الى أي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين "الاعتبار بصورة جدية" الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم؟ لقد وضحت هذه النقطة معارضة كرومر المطلقة للقويمة المصرية. فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لا تفاجئ أحداً، مثل إيجاد مؤسسات وطنية حرة، وإنهاء الاحتلال الأجنبي، وإقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها. وقد أكد كرومر دون التباس أن "مستقبل مصر الحقيقي ... يقوم لا في اتجاه قومي يشمل سكان مصر الأصليين فقط ... بل في الاتجاه نحو عوالمية موسعة" (4). فالعروق المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها. وقد كان المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم عظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر. وكان أحد الأشياء المربحة لدى الشرقيين، في نظر كرومر، أن إدارة أمورهم كانت، رغم أن الظروف قد تختلف قليلاً من مكان كرومر، واحدة تقريباً في كل مكان (5). وكان ذلك، بالطبع، لكون الشرقيين حيثما وجدوا تقريباً، شيئاً واحداً.

في نهاية المطاف، نقترب الآن من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمن طويل، المعرفة بنوعيها الجامعي والعلمي، والتي ورثها كلا كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث: معرفة حول

الـشرقيين ومعرفة بهـم، بعـرقهم وخصائـصهم، وثقـافتهم، وتـاريخهم، وتقاليدهم، ومجتمعاتهم، وإمكانياتهم. وكانت هذه المعرفة فعالة، وقـد آمـن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمـه لمـصر. وإضافة الـى ذلك، فقـد كانت معرفة موثقة بالامتحان وغير قابلة للتغير ما دام "الـشرقيون" ، عملياً، جـوهراً أفلاطونياً يـستطيع أي مستـشرق، أو أي حـاكم للـشرق، أن يتفحصه، ويفهمه، ويعرضه. وهكذا، ففي الفصل الرابع والثلاثين مـن كتابه ذي المجلدين مصر الحديثة، وهو الـسجل الجليـل لتجربتـه وإنجازاتـه، يثبـت كرومر ما يمثل شرعاً شخصياً للحمة الاستشراقية:

"قال لي سير ألفرد لايل مرة: إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي وعلى كل إنسان أنجلو – هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي". والافتقار الى الدقة، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة؛ وتقريره للحقائق خال من أي التباس؛ وهو منطقي مطبوع، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق؛ وهو بطبعه شاك ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً، يفتقر بشكل بارز الى التناظر. ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة الى أقصى درجة. ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا، بدرجة أعلى نسبياً، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق.

وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً. خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي، وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهباً، ومفتقراً للسلامة. ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته؛ وهو غالباً ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق ليناً".

ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سذّجاً، غافلين ، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة، مجبولين على حب "الاطراء الباذخ"، والدسيسة، والدهاء، والقسوة على الحيوانات والشرقيون لا يتسطيعون السير على الطريق أو الرصيف (فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارع بصورة فورية، وهو أن الطرقات والأرصفة شُقت وبنيت لكي يمشى عليها)؛ والشرقيون عريقون في الكذب، وهم "كسالى وسيئو الظن"، وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الأنجلو – ساكسوني في وضوحه، ومباشرته، ونبله. (6).

ولا يحاول كرومر إطلاقاً أن يخفي حقيقة كون الشرقيين بالنسبة لـه، دائمـاً وحصراً، المادة الإنسانية التي قام بحكمها في المستعمرات البريطانية. فهو يقول "ولأنني لست إلا دبلوماسياً وإدارياً موضوع دراسته هو الإنسان أيضاً، إنما من وجهة نظر حكمه وإدارة أموره ... فإنني أكتفي بملاحظة الحقيقة التالية، وهي أن الشرقي، بوجه أو بآخر، وبشكل عام، يتصرف، ويتحدث، ويفكر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي" (7). ويقوم وصف كرومر، طبعاً، على الملاحظة المباشرة جزئياً، غير أنه من حـين لآخـر يشير الى أعمال مستشرقين ثقات سُنيين (أرثوذكسيين) (وبـشـكل خـاص أرنست رينان وكونستانتان دوفولني) تأييد لآرائه. وهو، أيضاً، يحيل الى هؤلاء الباحثين حين يصل الأمر به الى محاولة شرح أسباب كون الـشرقيين كما هم. وليس لدى كرومر من شك في أن أيـة معرفـة بالـشرقي سـتؤكد سلامة آرائه التي تعتبر الشرقي، كما يتضح من وصفه لانهيار المصري أمام التحقيق، مذنباً. وكانت جريمة الشرقي أنه شـرقي. وفـي كـون هـذه الجملة الإجمالية يمكن أن تكتب حتى دون لجوء الى المنطق أو تناظر العقل اللذين يمتلكهما الأوروبي، مؤشر دقيق على درجة القبول التي تمتعت بها. وهكذا، فإن أي خروج على ما اعتُبر معياراً للسلوك الشرقي كان يعتبر غير طبيعي؛ ونتبجة لذلك، فقد أعلن تقرير كرومر الـسنوي الأخيـر

من مصر أن القومية المصرية كانت "فكرة طارئة كلياً" و "غرسة لم تنم في تربة محلية بل في تربة غريبة" (8).

في اعتقادي أننا سنكون على خطأ إذا قلّلنا من أهمية مخزون المعرفة الموثقة وتقنينات السُنَّة الاستشراقية، التي يشير اليها كرومر وبلفور في كـل مكـان مـن كتاباتهمـا وسياسـتهما الرسـمية. فـأن نقـول ببـساطة أن الاستشراق كان إضفاءً لعقلنةٍ منظّرةٍ مسوغةٍ على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدي البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سُوّع وبُرّر مـن قبل الاستشراق بصورة مسبقة، لا بعد أن حدث. لقد قام الإنسان دائماً " بتقسيم العالم الـي منـاطق بينهـا تمـايز حقيقـي أو وهمـي، وكـان التمـايز المطلق من الشرق والغرب، الذي قبله بلفور وكروم ربكل ذلك الرضا الداخلي، قد استغرق سنين، بل قروناً، لينمو ويتبلور. كان هناك، طبعاً، عدداً لا يحصى من رحـلات الاستكـشاف؛ وكانـت ثمـة اتـصالات عـن طريـق التجارة والحروب؛ بل كان ثمـة مـا هـو أبعـد مـن ذلـك. فمنـذ منتـصف القـرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسيان في العلاقة بين الـشرق والغـرب: الأول هو المعرفة الأوروبية المنظمة المتنامية بالـشرق، وهـي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية، كما دعَّمها اهتمـام واسـع الانتـشـار بـالأجنبي وغيـر العادي علـوم ناميـة مثـل علـم الأصـول العرقيـة، والتـشـريح المقـارن، وفقـه اللغة، والتاريخ؛ وعلاوة على ذلك، فقد أضيف الى هذه المعرفة المنظمة قدر لا يستهان به من الكتابات التبي أنتجها روائيون، وشعراء، ومترجمون، ورحالة موهوبون. وكان الملمح الآخر للعلاقات الشرقية – الأوروبية أن أوروبـا كانت دائماً في موضع القوة، إن لم نقل السيطرة. وما من طريقة للتعبير عن هذه الحقيقة بطريقة استبدالية لبقة. ولا شـك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تُقنِّع أو تُلطُّف، كما حدث في اعتراف بلفور "بعظمة" الحـضارات الـشرقية. غيـر أن العلاقـة الأساسـية، لمبـررات سياسـية، أو ثقافية، بل حتى دينية، كانت قد عُوينتْ في الغرب، وذلك ما يعنينا هنا، بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف.

لقد استخدمت مصطلحات عديدة للتعبير عن هذه العلاقة، واستخدم بلفور وكرومر، كما يتوقع من مثلهما، عدداً منها. فالـشرقي لا عقلاني، فاسـق، طفولي "مختلف". وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني، متحل بالفضائل، ناضج، "سوي". لكن الوسيلة لمنح العلاقة حيوية كانت دائماً تأكيد كون الـشرقي يعيش في عالم خاص به، مختلف لكنه منظم تنظيماً تاماً، عالم لـه حـدوده القومية، والثقافية والمعرفية، وله مبادئ انسجامه الداخلي الخاصة بـه. إلا أن ما أضفي على عالم الـشرقي وضوحه وهويتـه لـم يكـن نتيجـة لجهـوده الخاصة، بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة من سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حـدد الغـرب هويـة الـشـرق وميـزه. وهكـذا يتوحـد ملمحاً العلاقـة الثقافيـة التـي أناقـشـها حتـى الآن. فمعرفـة الـشـرق، لأنهـا وليدة القوة، تخلق، بمعنى من المعاني، الشرق، والشرقي وعالمـه. وفي لغة كرومر وبلفور يقدم الشرقي في صورة شـيء يحاكمـه المـرء (كمـا فـي محكمة العدل)، شيء يدرسه المرء ويصوره (كما في خطة دراسية)، شيء يؤدبه المرء (كما في مدرسة أو سجن)، وشيء يوضحه المرء ويمثل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان). والنقطة المثارة هنا هي أن الشرقي، في كل من هذه الحالات، يُحتوي، ويُمثل بأطر طاغيـة. فمـن أيـن تأتى هذه الأطر؟

ليست القوة الثقافية شيئاً يمكن أن نناقشه بسهولة – وأحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثّل على الاستشراق، ويوضحه، ويحلله ويتأمله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية. بكلمات أخرى: إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية في آن واحد، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولاً. لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء إنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، كان قد نما افتراض بأن الشرق وكل ما فيه، بحاجة الى دراسة تصحيحية من قبل الغرب، هذا إذا

لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه. وقد عُوين الشرق كما لو كان مؤطراً بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالدليل الموجز الموضح. فالاستشراق، إذن، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس، في محكمة، في سبجن، أو في دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.

خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، كان بإمكان رجال مثل بلفور وكرومـر أن يقولـوا مـا قـالوه، وبالطريقـة التـي بهـا قـالوه، لأن تراثـاً مـن الاستشراق، أقدم من تراث القرن التاسع عشر، زودهم بمفردات، وصور، وبلاغة، ومجازات ليقولوه بها. ومع ذلك فإن الاستشراق عزَّز، وعُزز بالمعرفة الأكيدة لكون أوروبا أو الغرب تسيطر، بمعنى الكلمة الحرفي، على الجزء الأعظم من سطح الأرض. ذلك أن مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه تواكبت تماماً مع مرحلة التوسع الأوروبي الفريد. فمن 1815 الى 1914 استع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من حوالي 35% مـن سـطح الأرض الـى حـوالي 85% منـه (9). وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات، وبشكل خاص أفريقيا وآسيا. وكانت الامبراطوريتان العظميان الإمبراطورية البريطانية والإمبراطورية الفرنسية، اللتين كانتا حليفتين وشريكتين في بعض الأشياء، ومتنافستين متعاديتين فـي أشـياء أخـرى؛ وكانـت ممتلكاتهمـا المـستعمرة ومجـالات نفوذهمـا الإمبراطورية في الشرق، من شواطئ المتوسط الشرقية الى الهند الصينية، والملايا، متلاصقة، وأحياناً كثيرة، متداخلة؛ وكثيراً ما دارت حولها الحروب. غير ان الشرق الأدنى أو بلدان الشرق الأدنى والعربـي حيـث كـان الإسلام قد حدد الخصائص الثقافية والعرقية، كان المجال الـذي واجـه فيـه البريط انيون والفرنسيون أحدهما الآخر، و"الشرق" بأكثر درجات الحدة والتوتر، والألفة، والتعقيد. وطوال معظم القرن التاسع عشر، كما قال لـورد سالزبري عام 1881، كانت وجهة نظرهما المشتركة للشرق إشكالية بصورة معقدة: "حين يكون لديك ... حليف وفيّ مصمم على أن يتـدخل فـي

بلد أنت عميق الاهتمام به – فإن أمامك ثلاثة سبل للتصرف؛ فقد تشجب، أو تحتكر، أو تشارك. أما الشجب فإنه كان سيؤدي الى وضع الفرنسيين عبر طريقنا الى الهند؛ والاحتكار كان سيعني الاقتراب جداً من المخاطرة بالحرب، وهكذا عقدنا العزم على المشاركة" (10).

وقد شاركوا فعلاً، بطرق سنكتنهها الآن. إلا أن ما شاركوا به لم يكن أرضاً أو أرباحاً أو حكماً وحسب، بل كان القوة الفكرية التي ما فتئت أسميها الاستشراق. وبمعنى ما، كان الاستشراق مكتبة أو سـجل حفـظ (أرشـيفاً) من المعلومات المشتركة، وفي بعض جوانبها، الممتلكة بصورة جماعية؛ وكان ما يضم هذا الملف الى بعضه بعضاً أسرة من الأفكار (11) وطقماً من القيم الموحدة برهن بطرق مختلفة أنها فعالة، وقد أوضحت هذه الأفكار سلوك الشرقيين وزودت الشرقيين بذهنية، وبسلسلة نسب، وبجو، بـل إن هذه الأفكار فعلت ما هو أهم من ذلك، إذ أنها سمحت للأوروبيين بالتعامـل مع الشرقيين، بل حتى برؤيتهم، بوصفهم ظاهرةً تمتلك خصائص متواترة. إلا أن هـذه المفـاهيم، مثـل أي طقـم مـن الأفكـار المتينـة القـادرة علـى الاستمرار، تركت أثرها على البشر الذين سموا شرقيين، كما تركت أثرها على أولئك الـذين سـموا مغـربيين أو أوروبيـين أو غـربيين. وبإيجـاز، فإنـه يحــسن أن يُفهــم الاستــشراق باعتبــاره طقمــاً مــن الــضوابط المقيــدة والمحدوديات المفروضة على الفكر، بدلاً من كونه، ببساطة، مذهباً إيجابياً. وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، فإن علينا أن نكون على استعداد لنلاحظ كيف أن الاستشراق في تناميه وفي تاريخه اللاحق، قد عمق هذا التمييز، بل أعطاه أيضاً صلابةً وثباتاً. وحين أصبحت الممارسة العادية لبريطانيا خلال القرن التاسع عشر أن تحيل إدارييها في الهند وبلـدان أخـرى علـى التقاعـد مع بلوغهم سن الخامسة والخمسين فقد تحققت درجة أبعد من الصقل والتشذيب للاستشراق، إذ لم يكن ليُسمح لـشرقي أبـداً بـأن يـرى غربيـاً يهرم وينحط، تماماً كما لو يكن لغربي أبداً أن يرى نفسه، ممرأىً في أحداق عرق محكوم، إلا رجلاً مليئاً بالحيوية، عقلانياً، يقظ الذهن أبداً (12).

وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عـشر والعشرين. في البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق وُرثتْ عن الماضي الأوروبي. وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها، هو أن نهضة استشراقية قد حدثت، بعبارة ادغر كوينت (13). وبـدا فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين، والسياسيين، والفنانين أن وعياً جديداً للشرق، الذي امتد من الصين الى المتوسط، قد تنامى، وكان هـذا الوعي، جزئياً، نتيجة لنصوص شرقية حديثة الاكتشاف والترجمة في لغات مثل السنسكريتية، والزندية، والعربية، كما كان أيضاً نتيجة لعلاقة جديدة التصور بين الشرق والغرب. ومن أجل أغراضي الخاصة هنا، فإن الصيغة الأساسـية للعلاقـة بـين الـشرق الأدنـي وأوروبـا كانـت قـد تـشـكلت بـالغزو النابليوني لمصر 1798 الـذي كـان، علـى أكثـر مـن وجـه، النمـوذج الأكمـل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها. ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى الى تحريك عمليات بين الـشرق والغـرب مـا تـزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة . وقد قدمت الحملة النابليونيـة بمأثرتهـا البلاغيـة الجماعيـة العظيمـة، وصـف مـصر، منظـراً، أو وضعية للاستشراق، لأن مصر، أولاً، ثم البلدان الإسلامية الأخرى، اعتُبرت المجال الحبي، والمختبر، والمسرح للمعرفة الغربية الفعالة بالشرق. وسأعود الى المغامرة النابليونية بعد قليل.

وبتجارب مثل تجربة نابليون جعل الشرق، بما هـو جـسد مـن المعرفة فـي الغرب، حديثاً، وهـذا شـكل ثـان لكينونـة الاستـشـراق فـي القـرنين التاسـع عشـر والعشـرين. فمنذ بدء الفترة التي سـأكتنهها فيما يلـي، كـان ثمـة بـين المستشرقين في كل موضع، ذلك الطموح لصياغة اكتشـافاتهم، وتجـاربهم،

ونظراتهم الثاقبة، بلغة حديثة مناسبة، أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث. فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام 1848، مثلاً، بأسلوب استقى، من أجل توثيق نفسه، من الدراسات المعاصرة في النحو المقارن، والتشريح المقارن، والنظرية العرقية؛ وقد أضفى ذلك على استشراقه امتيازاً وجعل الاستشراق – وذلـك هـو الوجـه الآخر للعملية – معرضاً للطعن، (وقد بقي كذلك منذ تلك اللحظـة) مـن قبـل التيارات الفكرية الرائجة، والتيارات الجدية التأثير في الغرب في الوقت نفسه. وأخضع الاستشراق للإمبريالية، والوضعية المنطقية، والطوباوية، والتاريخانية، والداروينية، والعرقية، والفرويدية، والماركسية، والأسبنغلرية. غير أن الاستشراق، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية، كان قد أصبح له منطلقات للحبث، وجمعياته العلمية، ومؤسسته الخاصة. وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعاظماً، كما تعاظمت أيضاً السمعة والنفوذ اللذان تمتعت بهما مؤسسات مثل "الجمعية الآسيوية"، "الجمعيـة الملكيـة الآسـيوية"، "الجمعيـة الألمانيـة للدراسـات الأجنبيـة"، و "الجمعية الاستشراقية الأميركية". وقد ازداد مع تنامي هذه المؤسسات، عبر أوروبا كلها، عددُ كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية؛ ونتيجة لـذلك فقـد توسـع مجـال الوسـائل المتاحـة لنـشر الاستـشراق. وضاعفت دوريات الاستشراق، بدءاً من <مجلة> مناجم الشرق* (1809)، كمية المعرفة، كما ضاعفت عدد التخصصات.

إلا أن قليلاً من هذه النشاطات وعدداً محدوداً من هذه المؤسسات وُجد وازدهر بصورة حرة، لأن الاستشراق، في شكل ثالث من أشكال وجوده، فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع حتى أكثر الكتّاب وعة خيال مثل فلوبير، ونرفال، وسكوت، لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق؛ إذ أن الاستشراق كان، في نهاية المطاف، رؤيا سياسية للواقع، حرؤيا> روّجت بنيتها للفرق بين المألوف (أوروبا، الغرب، "نحن") وبين الغريب (الشرق، المشرق، "هم")، وبمعنى ما فقد

خلقت هذه حالرؤيا>، أولاً، ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين متصورين بهذه الطريقة. فقد عاش الشرقيون في عالمهم، وعشنا "نحن" في عالمنا. وغدا كل من الرؤيا والواقع المادي سنداً للآخر، ومنح أحدهما الآخر القدرة على الاستمرار. وكان امتلاك درجة ما من حرية التفاعل حقاً مميزاً للغربي، لأن ثقافته كانت الثقافة الأقوى، وكان يستطيع أن يخترق، ويصطرع مع، ويضفي شكلاً ومعنى على، المبهم الآسيوي العظيم، كما سماه دزرائيلي ذات مرة. لكن ما أغفل حتى الآن في اعتقادي، هو المفردات المقيدة الخاصة بمثل هذا الحق المميز، أو القصور النسبي مثل تلك الرؤيا. وإن منظومتي هنا تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الإنسان، وملحاحاً مستمراً في آن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة.

لكن كيف قام الاستشراق بعمله وكيف يقوم به؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية، ومنهج في الفكر، ومشكلة معاصرة، وواقع مادي؟ لنأخذ كرومر من جديد، التقني المتمكن للإمبراطورية، لكن المنتفع من الاستشراق في الوقت نفسه. إن بإمكانه أن يزودنا بجواب مبدئي. في مقالته "حكم العروق الخاضعة" يخوض كرومر غمار المشكلة التالية: كيف تستطيع بريطانيا، وهي أمة من الأفراد، أن تدير شؤون امبراطورية مترامية الأطراف، تبعاً لعدد من المبادئ المركزية. ويقارن كرومر بين "الوكيل الانجلو – سكسونية، وبين السلطة في لندن. فقد يقوم الأول "بمعالجة أمور ذات أهمية محلية بطريقة ينتوى لها أن تنزل الضرر بالمصالح الإمبراطورية، بل حتى أن تهددها. أما السلطة المركزية فإنها في موقع يسمح لها بالحيلولة دون وقوع الضرر الناجم من تصرف كهذا". لماذا؟ لأن هذه السلطة لهذه السلطة المركزية فإنها في موقع يشمح لها بالحيلولة استطيع أن تؤمن العمل المتناسق المتناغم بين الأجزاء المختلفة لهذه الألة". و "ينبغي أن تأخذ على عاتقها، الى أقصى حد ممكن، أن تستوعب الظروف الناشئة من حكم المعتمدين عليها" (14). لغة كرومر هنا غامضة وغير جذابة، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الإدراك. ذلك أنه يتصور وغير جذابة، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الإدراك. ذلك أنه يتصور

قيام كرسي للسلطة في الغرب تشع منه باتجاه الشرق آلة عظيمة شاملة تدعم السلطة المركزية إلا أنها في الوقت نفسه تأتمر بأوامرها. وتقوم هذه الآلة بهضم كل ما تغذيه به فروعها في الشرق – المادة الإنسانية، الثروة المادية، المعرفة، وما شئت من أمور – وبتمثله، ثم تحوله الى مزيد من القوة. ويقوم المختص بالترجمة الفورية لما هو مجرد مادة شرقية الى جوهر ذي فائدة: يصبح الشرقي، على سبيل المثال، عرقاً محكوماً، مثلاً على عقلية "شرقية"، وكل ذلك من أجل تدعيم السلطة المركزية في الوطن – الأم. و "المصالح المحلية" هي موضع اهتمام المستشرقين الخاص؛ أما السلطة المركزية في موضع الاهتمام العام للمجتمع الأمبريالي بأكمله. وما يراه كرومر بدقة هو إدارة المعرفة من قبل المجتمع، وحقيقة كون المعرفة، مهما بلغت من التخصص، تُنظم أولاً وتنسق عن طريق الاهتمامات المحلية للمختص، ثم عن طريق الاهتمام العام العام العام النظام الاجتماعي للسلطة. والتداخل والتفاعل بين المصالح المحلية والمركزية معقدان دقيقان، إلا أنهما ليسا، بأي شكل، متطابقين بحيث والمركزية معقدان دقيقان، إلا أنهما ليسا، بأي شكل، متطابقين بحيث يعدم التمايز بينهما.

فيما يخص كرومر نفسه، من حيث هو إداري امبراطوري، فإن "موضوع الدراسة الحق هو أيضاً الإنسان" كما يقول. وحين كان الكساندر بوب قد أعلن أن "موضوع الدراسة الحق للإنسانية هو الإنسان" فإنه قصد البشر جميعاً بمن فيهم "الهنود المساكين"؛ بينما تذكرنا "أيضاً" في جملة كرومر بأن بعض البشر، كالشرقيين، يمكن أن يُفردوا ويُعتبروا موضوعاً لدراسة حق؛ والدراسة الحق للشرقي –بهذا المعنى – هي الاستشراق، مفصولاً بصورة سليمة عن أشكال المعرفة الأخرى. بيد أن هذه الدراسة، في نهاية الأمر، نافعة (لأنها محدودة نهائية) للواقع المادي والاجتماعي الذي يضم كل معرفة في كل آن، ويدعم المعرفة ويجعلها ذات استعمالات مفيدة. وعلى هذا النحو يؤسس نظام من السيادة يتدرج من الشرق الى الغرب، سلسلة من الوجود زائفة جسدها كيبلنغ مرة في أجلى شكل لها:

"بغل، حصان، فيل، عجل، يطيع سائقه، والسائق العريف، والعريف الملازم، والملازم النقيب، والنقيب الرائد، والرائد المقدم، والمقدم العميد آمر وحدته، والعميد اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الإمبراطورة" (15).

ورغم عمق زيف هذه السلسلة القيادية الخفية، ورغم القوة التي تدار بها آلة "العمل المتناغم" التي تصورها كرومر، فإن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق – كما يراهما الغرب. وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرة تقسم العالم الى أجزاء كبيرة عامة، الى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يُعتقد أنه فرق جذري.

ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق. هل يقدر المرء على تقسيم الواقع الإنساني – كما يبدو بالفعل الإنساني في الحقيقة مقسم – الى ثقافات، وتواريخ، وتراثات، ومجتمعات، بل حتى أعراق، مختلفة اختلافاً صريحاً، ثم يستطيع، رغم عقابيل هذا التقسيم، أن يحافظ على بقائه إنسانياً؟ وبالقدرة على البقاء إنسانياً، أقصد هنا الى طرح السؤال التالي: أثمة طريقة ما لتجنب العدائية التي يعبر عنها الإنسان، مثلاً الى "نحن" (الغربيين) و"هم" (الشرقيين)؟ ذلك أن تقسيمات كهذه هي تعميمات استُخدمت تاريخياً وفعلياً لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن، عادة، لتثير الاعجاب. وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقي وغربي نقاط بداية ونهاية للتحليل، والبحث، والسياسة العامة (كما استخدمت الفصلتان من قبل بلفور وكرومر)، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه – إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية، والغربي أكثر غربية – وفرض حدود على التعامل الإنساني بين الثقافات، والتراثات، والمجتمعات المتخلفة، وبإيجاز، وإن الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة، ومن

حيث هو شكل من أشكال الفكر أوالتعامل مع الأجنبي، أظهر، بالشكل النمطي المتوقع من مثله، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلبة وحادة مثل "الشرق" و"الغرب"؛ ميلاً الى أن تدفع الفكر في قنوات الى حيزات غربية أو شرقية، ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق، وتطبيقاته، وقيمه الموجودة في الغرب فإن حس القوة الذي يمتلكه الغرب بإزاء الشرق يعتبر بشكل بديهي متمتعاً بطبيعة الحقيقة العلمية.

سيكفى مثل أو مثلان توضيحيان نابعان من الواقع المعاصر لإضاءة هذه الملاحظة إضاءة كاملة. إن من الطبيعي بالنسبة لرجال يتبوأون مركز السلطة أن يقوموا بين حين وآخر بمسح العالم الـذي علـيهم أن يتعـاملوا معه. ولقد كان بلفور يفعل ذلك باستمرار، كما يفعل ذلك أيضاً معاصر لنا هـو هناري كياسنجر، اللذي فعال ذلك بصراحة ينادر أن يتجاوزها في مقالته "البنيـة الداخليـة والـسياسة الخارجيـة". ولا شــك أن الوضـع الاحتـدامي (الدرامي) الذي يصوره كيسنجر هو وضع حقيقي ينبغي فيه على الولايات المتحدة أن تتدبر سلوكها في العالم تحت ضغط القوى الداخلية، من جهـة، والواقع الخارجي، من جهة أخرى. ولهـذا الـسبب وحـده ينبغـي أن يؤسـس إنشاء كيسنجر علاقة قطبية بين الولايات المتحدة والعالم؛ وإضافة الى ذلك، فإنه طبعاً يتحدث، بوعي لكونه صوتاً ذا سلطة، باسم أعظم قوة غربية، قوة وضعها تاريخها القريب وواقعها الحاضر أمام عالم لا يتقبل قوتها وسيطرتها بـسهولة. ويـشعر كيـسنجر أن الولايـات المتحـدة قـادرة علـي التعامل مع العالم الصناعي المتطور الغربي بصورة أقل إشكالية من تعاملها مع العالم النامي. ومن جديد، فإن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى العالم الثالث (الذي يشمل الصين، والهند الصينية، والـشرق الأدنـي وأفريقيـا، وأميركـا اللاتينيـة) يـشكل بوضـوح طقمـاً مـن المشكلات الشائكة التي لا يمكن حتى لكيسنجر أن يخفيها.

وتتنامى طريقة كيسنجر في هذه المقالة تبعاً لما يسميه علماء اللغويات الثنائيات الضدية. أي أنه يظهر أن ثمة أسلوبين في السياسة الخارجية (النبوئي والسياسي)، ونمطين من التقنية، ومرحلتين زمنيتين، وهكذا. وحين يقف في نهاية الجزء التاريخي من منظومته وجهاً لوجه مع العالم المعاصر، فإنه يقسمه، نتيجة، الى نصفين، البلدان المتطورة، والبلدان النامية حمكتملة التطور – ناقصة التطور>. والنصف الأول، وهو الغرب "ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها – وكلما تم ذلك بصورة أدق، كلما كان أفضل". وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة النيوتونية، التي لم تحدث في العالم النامي بعد:

"لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل – نيوتونية، وهي أن العالم الحقيقي هو، بصورة كلية تقريباً، داخلي بالنسبة للمراقب".

ونتيجة لذلك، يضيف كيسنجر "فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالته عند الغرب، لأن تلك الدول، بمعنى من المعاني، لم تمر أبداً عبر عملية اكتشاف هذ العالم" (16).

وبخلاف كرومر، فإن كيسنجر ليس بحاجة الى اقتباس سير ألفرد لايل حول عجز الشرقي عن أن يكون دقيقاً؛ فالنقطة التي يطرحها تبلغ درجة من عدم القابلية للنقاش لا تتطلب معها توثيقاً خاصاً. لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية، أما هم فلم يكن لهم ذلك. ونحن، كمفكرين، أوفر غنى منهم. حسناً: إن الخطوط في النهاية ترسم الطريقة نفسها التي رسمها بها بلفور وكرومر. غير أن ستين سنة ونيفاً تفصل بين الامبراطوريين البريطانيين وبين كيسنجر. وقد برهن عدد كبير من الحروب والثورات بشكل الطع على أن الأسلوب النبوئي السابق على نيوتن، والذي يربط كيسنجر

بينه وبين كلا البلدان النامية "فاقدة الدقة" وأوروبا قبل مؤتمر فيينا، كانت له نجاحاته. ومن جديد بخلاف بلفور وكرومر، يشعر كيسنجر، لذلك، أنه مجبر على أن يحترم هذا المنظور قبل – النيوتوني ما دام "يمنح درجة عظيمة من المرونة فيما يخص الغليان الثوري المعاصر". وهكذا فإن واجب الإنسان في العالم الواقعي التالي لنيوتن هو أن "يبني نظاماً دولياً قبل أن تفرض أزمة عالمية ما هذا النظام بوصفه ضرورة": وبكلمات أخرى ما زال علينا نحن أن نجد طريقة يمكن بها احتواء العالم النامي. أفليس هذا شبيهاً برؤيا كرومر عن آلة، تعمل في تناغم، صُممت لتخدم، في النهاية، سلطة مركزية ما، تقف موقف المعارض من العالم النامي؟

قد يكون كيسنجر لم يدرك من أي معين من المعرفة عريق النسب كان يمتح حين قطع العالم الى تصورات للواقع سابقة على نيوتن وأخرى تالية له. إلا أن تمييزه متحد الهوية بالتمييز المحافظ السني الذي قدمه المستشرقون الذين يفصلون بين الشرقيين والغربيين. وتمييز كيسنجر، مثل تمييز الاستشراق، ليس بريئاً من التقييم، رغم الحيادية الظاهرة للهجته، تتناثر عبر وصفه مخصصةً إما فضائل جذابة مألوفة، مرغوباً فيها أو عاهات مهددة، شاذة، فوضوية. ويتصور كلا المستشرق التقليدي، كما سنرى، وكيسنجر الفرق بين الثقافات أولاً، بوصفه يخلق ساحة صراع تفصل بين هذه الثقافات، وثانياً، بوصفه يدعو الغرب الى السيطرة على الآخر، واحتوائه، وحكمه (عبر معرفة متفوقة وقوة قادرة على الاحتواء والاستيعاب). أما الى أي مدى من التأثير، وبأي ثمن باهظ، حوفظ على هذه التقسيمات العدائية، فليس هناك من هو بحاجة الآن الى التذكير.

ثمة مثل آخر يتطابق بدقة، بل بشكل قد يكون مفرطاً في الدقة، مع تحليل كيسنجر، في العدد الصادر في شباط 1972، نشرت المجلة الأميركية للتحليل النفسي مقالاً كتبه هارولد غليدن، الذي عُرف بأنه عضو متقاعد من أعضاء مكتب المخابرات والبحث في فكر ينتمي بعمق الى الاستشراق

ويسلك مسلكه المتميز. يقتبس غليدن – من أجل الصورة النفسية التي يخلقها لأكثر من مائة مليون إنسان، عبر 1300 سنة، في أربع صفحات ذات عمودين – أربعة مصادر بالضبط لآرائه: كتاب حديث عن طرابلس الغرب، عدد واحد من جريدة الأهرام المصرية، مجلة الشرق الحديث*، وكتاب لمجيد خدوري، وهو مستشرق مشهور. ويزعم المقال ذاته أنه سيكشف "الآلية الداخلية للسلوك العربي" الذي يعتبر من وجهة نظرنا نحن شاذاً، لكنه يبدو للعرب "عادياً". وبعد هذه البداية الفضفاضة، يخبرنا المؤلف أن العرب يؤكدون على التلاؤم مع الجماعة والامتثال لها، وأن العرب يعيشون في ثقافة للعار يعني "نظام الامتيازات فيها" امتلاك القدرة على جذب الأتباع والزبائن (وبصورة هامشية، يخبرنا المؤلف أن "المجتمع العربي مبنيّ، وظل عبر تاريخه مبنياً، على نظام من العلاقة الولائية بين التابع – والولي"؛ وأن العرب لا يستطيعون الأداء الفعلـي إلا فـي مواقـف النـزاع، وأن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على المقدرة على السيطرة على الآخـرين؛ وأن ثقـاة العـار – وبالتـالي الإســلام نفـسـه – تجعـل مـن الانتقـام فـضيلة (وهنـا يقتـبس غليـدن بزهـو عـدد الأهـرام ليـوم 29 حزيـران 1970، ليظهر أنه "في عام 1969 في مصر ارتكبت 1070 جريمة قتل ألقـي القـبض على فاعليها. وكان 20% منها يعوند الى رغبة في شفاء غليل نابع من حس وهمي أو حقيقي بالغبن، و31% منها الـي رغبـة فـي أخـذ الثـأر لـدم مراق") وأنه إذا بدا من وجهة نظر غربية "أن الشيء العقلانـي الوحيـد فيمـا يخص العرب هو أن يسعوا الى السلام، فإن الأمـر بالنـسبة لهـم لا يحكمـه هذا النوع من المنطق، لأن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب".

ويتابع غليدن، بحماسة أكبر هذه المرة. "ثمة حقيقة تجدر ملاحظتها، وهي أنه، بينما يطالب نظام القيم العربي بالتماسك المطلق ضمن المجموعة، فإنه في الوقت نفسه يشجع لدى أفرادها نوعاً من التنافس مدمراً لذلك التماسك". وما يهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده؛ وفيه "تبرر الغاية

الوسيلة"؛ والعرب يعيشون "بشكل طبيعي" في عالم يطبعه القلق الذي يتجسد في شكّ وانعدام للثقة عامين أُطلق عليهما اسـم عدوانية طليقة دون قيد". "والتحايل <أو الذرائعية> نام نمواً كبيراً في الحياة العربية، كما هو في الإسلام ذاته"، وحاجة العربي للانتقام تطغى على كل شـيء، وإلا أحسّ العربي بعار "مدمر للأنا" لذلك "فإذا كان الغربيون يضعون الـسلام في مرتبة عالية من سـلم القيم" و "إذا كان لـدينا وعـي شـديد النمو بقيمة الوقت" فإن ذلك كله لا يصدق على العـرب. "وفي الحقيقة" ينبئنا المؤلف "أنه في المجتمع العربي القبلي (حيث تتأصل القيم العربية) كان القتال، لا الـسلام، هـو الوضع الطبيعـي للأمـور، لأن الغـزو كـان إحـدى الـدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية". وغرض هذه الخطبة المتفقهة هـو أساســاً إظهار كون "مرتبة الأهمية المنسوبة الى عنـصر مـا مختلفة اختلافاً كبيـراً" على سلّميّ القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية) على سلّميّ القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الإنكليزية)

هذه نقطة الأوج للثقة الاستشراقية بالنفس. فليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقه مجرد الادعاء التأكيدي إلا ويضفى عليه جلال الحقيقة. وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي. فمن جهة ثمة الغربيون، ومن جهة أخرى ثمة عرب – شرقيون؛ والأولون (دون ترتيب معين) عقلانيون محبون للسلام، متحررون ، منطقيون، قادرون على التمسك بقيم حقيقية، براء من الريبة الطبيعية؛ والآخرون ليسوا أياً من هذه الأوصاف. فمن أية نظرة جماعية، لكنها رغم ذلك تخصيصية، للشرق تنبع هذه التقريرات؟ أية مهارات متخصصة، أية ضغوط تخيلية، أية مؤسسات وتقاليد، وأية قوى ثقافية أنتجت هذا التشابه الحاد في وصف الشرق بين كرومر وبلفور، من جهة، وسياسيينا المعاصرين، من جهة أخرى؟

الفصل الأول الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها: شرقنة الشرق

الاستشراق، بتحديد دقيق، ميدان من ميادين الدراسة المتفقهة. وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312 بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في "العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات بـاريس، وأكـسفورد، وبولونيا، وأفينيون، وسلامانكا" (18). غير أن أي مسرد للاستشراق ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار لا المستشرق المحترف وعمله فحسب، بل كذلكالمفهوم ذاته لوجود ميدان من ميادين الدراسة قائم على وحدة جغرافية، وثقافية، ولغوية وعرقية اسمها الشرق. لا شك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق، ثم تكتسب انسجاماً داخلياً، وتكاملاً، مع مرور الزمن لأن الباحثين ينذرون أنفسهم بطرق متنوعة لما يبدو مضموناً متفقاً عليه بصورة جماعية. بيد أن من البديهي أن أي ميـدان دراسـي نـادراً ما يكون محدداً بالبساطة التي يدعيها له حتى أكثر معتنقيه حماسة – وهم عادة باحثون، وأساتذة، وخبراء، وأمثالهم. والي جانب ذلك، فإن ميداناً دراسياً ما، يمكن أن يتغير بصورة كلية حتى في مجال الفروع الأكثر تقليدية مثل فقه اللغة، والتاريخ، والشريعة بحيث يصبح تقديم تحديد شمولي مـستقص لمـضمونه شـبه مـستحيل. ولا شـك أن هـذا يـصدق علـي الاستشراق، لأسباب شبقة.

أن نتحدث عن تخصص بحثي بوصفه "حقالاً" جغرافياً هو، في حالة الاستشراق، أمر ذو دلالة جلية؛ إذ لا يحتمل أن يتخيل أحد حقلاً مناظراً له السمه "الاستغراب". ومنذ هذه اللحظة يصبح الموقف الخاص، بل ربما الشاذ، للاستشراق واضحاً. إذ على الرغم من أن كثيراً من فروع الدراسة المتفقهة تنطوي على اتخاذ موقف بإزاء مادة ما، ولتكن المادة الإنسانية

مثلاً، (فالمؤرخ يتعامل مع الماضي الإنساني من نقطة خاصة مميزة في الحاض) فليس ثمة حالة حقيقية قياساً على الاستشراق اتُخذ فيها موقف جغرافي ثابت وكلي نوعاً ما بإزاء عدد شديد التنوع من الوقائع الاجتماعية، واللغوية، والسياسية، والتاريخية. إن المختص بالدراسات الكلاسيكية، أو باللغات الرومانسية، بل حتى المختص بالدراسات الأميركية، يركز على سهم متواضع نسبياً في العالم، لا على نصف كامل منه. أما الاستشراق فإنه حقل ذو طموح جغرافي وافر. وما دام المستشرقون تقليدياً قد شغلوا أنفسهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الإسلامي، تماماً كالمختص باللهجات الصينية أو بالديانات الهندية، هو مستشرق في عرف من يسمون أنفسهم مستشرقين) فإن علينا أن نتعلم كيف نتقبل حجماً هائلاً لا متمايز الملامح بالإضافة الى مقدرة تكاد تكون لا نهائية على التقسيم التفريعي بوصفها إحدى الخصائص الرئيسية للاستشراق وهي خصيصة متمثلة بجلاء في جمع الاستشراق المشوش بين الغموض الامبراطوري والحزئية الدقيقة.

كل ما سبق يصف الاستشراق من حيث هو فرع من فروع الدراسة الجامعية. وتؤدي اللاصقة اللغوية "Ism" في كلمة الاستشراق (orientalism) وظيفة الالحاح على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى. وقد كانت القاعدة في التطور التاريخي للاستشراق من حيث هو فرع جامعي، وما تزال، إتساع مجاله، لا تنامي إنتقائيته. لقد كان مستشرقو عصر النهضة، مثل إيربنيس وغليوم بوستل مختصين أولاً في لغات الأقاليم التوراتية، مع أن بوستل كان يتباهى بأنه يستطيع عبور آسيا وبلوغ الصين دون مترجم. وقد كان المستشرقون، بشكل عام، حتى منتصف القرن الثامن عشر باحثين في التوراة، أو دارسين للغات السامية، أو مختصين بالاسلام، أو مختصين بالسين. ولم يكن مدى (الجزويت) كانوا قد فتحوا أبواب الدراسة الجديدة للصين. ولم يكن مدى آسيا المركزي الفسيح قد فُتح، جامعياً، أمام الاستشراق الى أن استطاع

آنكتيل – دوبرون وسير وليم جونز، في الجزء الأخير من القرن الثـامن عـشر، أن يجلوا للفهم الثراء العجيب للأفيسية – والسنسكريتية. ومع منتصف القرن التاسع عشر، كان الاستشراق قد أصبح مكتنزاً علمياً من الاتساع بقدر ما يستطيع المرء أن يتخيل. وعلى هذه الانتقائية الجديدة الظافرة، ثمة مؤشران ممتازان: أولهما، هـو الوصف الموسـوعي للاستـشراق مـن حـوالي 1765 الـى 1850 الـذي قدمـه ريمـون شـفاب فـي كتابـه النهـضة الشرقية (19). وبغض النظر تماماً عن الاكتشاف العلمي للأشهاء الـشرقية على أيدي المحترفين المتفقهين أثناء هذه المرحلة في أوروبا، كان ثمة الجائحـة الـشرقية التـي تركـت أثرهـا علـي كـل شـاعر، وكاتـب مقالـة، وفيلسوف كبير في هذه المرحلة. وكان مفهـوم شـفاب أن كلمـة "شـرقي" تحدد هوية حماسة هاوية أو متحرفة لكل ما هـو آسـيوي، وكـان الآسـيوي مرادفاً رائعاً للغريب المدهش، والمجهول السري، والعميق والإخصابي، وذلك نقل باتجاه الشرق، متأخر، لحماسة مـشابهة فـي أوروبـا خـلال عـصر النهضة الرفيع للغابر اليوناني واللاتيني. وقد عبر فيكتور هوغو عام 1859 عن هذا التغير في الاتجاه كما يلي: "في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينــيّ التعــرف، أم الآن فــإن المــرء اسـتــشـراقيُّهُ" (20). ولــذلك كــان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثاً (مختصاً بالـصين، أو بالإسـلام، أو بالدراســات الهنــدو – أوروبيــة)، أو متحمــساً موهوبـاً (مثــل هوغــو فــي الـشرقيون، وغوتـه فـي الـديوان الغربـي الـشرقي)، أو كـلا هـذين (مثـل ريتشارد بيرتن، إدوارد لين، فردرك شليغل).

والمؤشر الدال الثاني على المدى الذي تحول اليه الاستشراق منذ مجمع فينا الى حقل شمولي، موجود في الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه. وأبعد هذه الحوليات إتقاناً في مجالها هو كتاب جول مول سبعة وعشرون عاماً من تاريخ الدراسات الشرقية، وهو سبجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840 – 1867 مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين وكانت باريس لفترة تنوف على النصف الأول من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق

(وعاصمة القرن التاسع عشر نفسه، كما يرى فالتر بنجمن). وقد جعل مركز مول في الجمعية موقعه في حقل الاستشراق مركزياً الى أقصى درجة ممكنة. وليس ثمة من شيء يمس آسيا قام به باحث أوروبي خلال هـذه الأعـوام الـسبعة والعـشرين فـات مـول أن يدخلـه ضـمن "الدراسـات الـشرقية". وطبيعـي أن مداخلـه تتعلـق بالمطبوعـات، غيـر أن مـدى التنـوع الذي بلغته المادة المطبوعة التي تعني المستشرق الباحث كان مهيباً: العربية ، وعدد لا يحصى من اللهجات الهندية، والعبرية، والبهلوية، والآشورية، والبابلية والمونغولية، والصينية، والبورمية، ولغة ما بين النهرين، والجاوية – ولا تكاد قائمة فقه اللغة التي اعتبارت استشراقية أن تحصى. وعلاوة على ذلك، فإن الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كل شيء من تحقيق النصوص وترجمتها الى علم النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والأدب، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال أفريقية معروفة، قديمها وحديثها. ويمثل كتاب غوستاف دوغا تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عـشـر حتـي التاسع عشر، (1868 – 1870) (22) تاريخاً مختاراً للشخصيات الرئيسية في هذا الحقل. إلا أن مدى التنوع الممثل في كتابه ليس أقل اتساعاً منه في كتاب مول.

إن لانتقائية كهذه رغم ذلك، نقاط عماها المؤكدة. لقد كان المستشرقون الجامعيون ذوي اهتمام رئيسي بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة أو مجتمع حدث أن درسوه. ولم تول الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون. وعلاوة على ذلك، فإن الشرق الذي تمت دراسته كان، بشكل عام، كوناً نصياً. فقد جاء وقع الشرق عبر الكتب والمخطوطات لا عبر مصنعات محاكية مثل النحت والخزفيات، كما كان انطباع اليونان على عصر النهضة. بل كان حتى التواشيج بين المستشرق والشرق نصيباً، وقد بلغ ذلك حداً يقال معه عن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر إن رؤيتهم الأولى

لتمثال هندي ذي ثمانية أذرع كانت كافية لشفائهم شفاءً مطلقاً من ذوقهم الاستشراقي (23). وعندما كان مستشرق متفقه يسافر في البلـد موضوع تخصصه، فقد كان ذلك دائماً يتم في سياق مبادئ حكمية مجردة راسخة تتعلق "بالحضارة" التي كان قد درسها. وندر أن كـان المستـشـرقون على اهتمام بشيء سوى البرهان على سلامة هذه "الحقائق" البالية بتطبيقها، دون نجاح باهر، على سكان أصليين لا يفقهونها، ولأنهم لا يفقهونها فقد كانوا منحطين. وأخيراً، فإن قوة الاستشراق ومجاله بحد ذاته لم ينتجا كمية لا بأس بها من المعرفة الايجابية الدقيقة بالـشرق وحـسب، بل كذلك نوعاً من المعرفة من الدرجة الثانية – ويكمن في مواضع مثل الحكاية "الشرقية" وأسطورة الشرق المجهول السري، ومفهوم الآسيوية الصماء التي لا ينفذ اليها – وهي معرفة لها حياتها الخاصة، سماها في. جــي. كيرْنــان التــسمية الملائمــة "حلــم اليقظــة الأوروبــي الجمــاعي بالشرق"(24). وكان لذلك نتيجة طيبة واحدة هي أن عدداً كبيراً من الكتـاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحم سين للـشرق: وسـليم جـداً في اعتقادي أن نتحدث عن جنس أدبي من أجناس الكتابة الشرقية، يتمثل في أعمال هوغو، وغوته، ونرفال، وفلـوبير وفتزجرالـد، وأمثـالهم. بيـد أن ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمـة دون ضـابط حـول الـشرق، شـرق لا يـشتق مـن وجهـات النظـر المعاصرة والأهواء المتحيزة الشعبية وحسب، بل كذلك مما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين. وقد أشرت فيما سبق الى الاستخدامات الـسياسية لمادة كهذه كما تجسدت في القرن العشرين.

إن احتمال أن يسمي المستشرق نفسه مستشرقاً اليوم أقل مما كان عليه في أي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً. ومع ذلك فإن هذه التسمية ما تزال مفيدة، كما هو الأمر عندما تستمر الجامعات في طرح مناهج تدريسية أو تأسيس دوائر اللغات الشرقية أو الحضارات الشرقية. ثمة معهد للدراسات الشرقية في جامعة اكسفورد، ودائرة

للدراسات الشرقية في برنستن، ومنذ عهد قريب جداً، عام 1959، أسندت الحكومـة البريطانيـة الـي لجنـة شـكلتها ، مهمـة "دراسـة التطـورات فـي الجامعات في ميادين الدراسات الشرقية، والسلافية، والأوروبية الشرقية، والأفريقية . . . والنظر في الاقتراحات المقدمة لتطويرها في المستقبل، وتقديم توصيات حولها" (25). ولم يبد في تقرير هيتر، كما أسميت الدراسـة عند ظهورها عام 1961، أي إحساس بالقلق بسبب الطبيعة الفضفاضة لدلالة كلمة شرقي، التي وجدها التقرير مستخدمة استخداماً مجدياً عملياً في الجامعات الأمبركية أيضاً. ذلك أنه حتى أعظم اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلو – أميركي، وهو أتش. أي. آر. جـب، كان يفضّل أن يسمي نفسه "مستشرقاً" على أن يسمي مستعرباً. وكـان جب نفسه، وهو الكلاسيكي العربق، قادراً على استخدام العبارة الدخيلة البشعة "دراسات إقليمية" دلالة على الاستشراق بوصفها وسيلة لإظهار كـون المـصطلحين "الدراسـات الاقليميـة" و "الاستـشراق"، فـي نهايـة المطاف، عنوانين جغرافيين قابلين للتبادل (26). إلا أن هذا، في اعتقادي، تعبير مشوه عن علاقة أكثر تشويقاً بين المعرفة والجغرافية. وأود الآن أن أناقش هذه العلاقة بإيجاز.

رغم التشتت النابع من عدد كبير من الرغبات والانفعالات، والصور، الغامضة جميعاً، يبدو أن العقل الإنساني يصوغ باستمرار وإصرار ما أسماه كلود ليفي – شتراوس "علم المحسوس" (27). فالقبيلة البدائية، مثلاً، تخصص مكاناً محدداً، ووظيفة أدائية، ودلالة، لكل ما هو مورق في بيئتها المباشرة. وكثير من هذه الأعشاب والأزهار غير ذي فائدة؛ لكن النقطة التي يطرحها ليفي – شتراوس هي أن العقل يتطلب التنظيم؛ والتنظيم يتحقق بالتمييز وبملاحظة كل شيء، وبوضع كل ما يعيه العقل في مكان آمن، يمكن العثور عليه من جديد، ومن ثم بإعطاء الأشياء دوراً ما لتلعبه في البنية الاقتصادية للأشياء والـذوات التي تتشكل منها بيئة ما. ولهذا الـنمط من التصنيف البدئي منطقه، غير أن قواعد المنطق التي تكون بمقتضاها سرخسة

خضراء رمزاً للنعمة والبركة في مجتمع ما، بينما تعتبر في مجتمع آخر مصدراً للأذى، ليست عقلانية بشكل يمكن التكهن به ولا كونية. ثمة دائماً درجة من الاعتباطية الصرف في الطريق التي تُرى بها التمايزات بين الأشياء، وترافق هذه التمايزات قيم ذات تاريخ قد نجلي فيه الدرجة ذاتها من الاعتباطية لو كنا قادرين على نبشه نبشاً كاملاً. ويتضح هذا بما يكفي في الأزياء. إذ لماذا تظهر لصقات الشعر المستعار، والقبات المطرزة، والأحذية العالية ذات البكلات، ثم تختفي عبر عدد من العقود؟ لا شك أن جزءاً من الإجابة يرتبط بالقيمة النفعية وجزءاً آخر بالجمال القائم في طبيعة الزي. لكن إذا أقررنا بأن جميع الأشياء في التاريخ، مثل التاريخ نفسه، هي من صنع الإنسان، فإننا نستطيع أن ندرك، بتقدير، الى أي مدى يمكن لكثير من الموجودات والأمكنة والأزمنة أن تُخصّ بأدوات ومعان محددة لا تكتسب سلامة موضوعية إلا بعد أن تتم عملية التخصيص المذكورة. ويصدق هذا بشكل خاص على الأشياء قليلة الشيوع نسبياً، مثل الأجانب، والمولدات التهجينية، والسلوك "غير السوى".

يعقل جداً أن يطرح المرء منظومة تقول أن بعض الموجودات المتميزة عن غيرها هي من نتاج العقل وصنعه، وإن هذه الموجودات لا تمتلك سوى واقعية اختلاقية فيما تبدو وكأنها ستقيم حدوداً بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك، وتسمي ما يقع عبر حدودها "أرض البرابرة". ويكلمات أخرى، إن هذه الممارسة الكونية، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمى مجالـ "نا"، ومجال غير مألوف خارج مجالـ "نا" يسمى مجالـ "هم"، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية. وأنا أستخدم كلمة "اعبتاطية" هنا لأن الجغرافيا التخيلية من نمط "أرضنا – أرض البرابرة" لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز، بل يكفي لـ "نا" نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا؛ وفي هذه الحال يصبح "هم" "هم" بمقتضى ما نفعله نحن، وتحدد كلتا أرضهم وعقليتهم بأنهما مختلفتان عما "لنا". والى حد ما، تبدو

المجتمعات الحديثة والبدائية وكأنها، هكذا، تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية. فقد كان ممكناً جداً لآثيني في القرن الخامس أن يشعر بأنه ليس بربرياً بقدر ما كان يشعر، إيجابياً، بأنه آثيني. وتواكب الحدود الجغرافية الحدود الاجتماعية، والعرقية، والثقافية بطرق متوقعة. ومع ذلك، فكثيراً ما يكون المعنى الذي يشعر به المرء بأنه غير أجنبي قائماً على فكرة، تفتقر الى الدقة الصارمة، عما هو "هناك في الخارج" عبر أرض المرء نفسه. ويبدو أن ثمة عدداً كبيراً من الافتراضات، والترابطات، والتخيلات التي تزدحم مالئة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للإنسان.

كتب الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار مرة تحليلاً لما سماه "شعريات المكان" <أسس شعرية المكان> (28)، يقول فيه أن داخل المنزل يكتسب حـساً بالألفة والحميمية، والـسرية، والأمـان وهميـاً أو حقيقيـاً، بـسبب التجارب التـي تعـاين مـع الـزمن علـي أنهـا ملائمـة لـه. وفـضاء المنـزك الموضوعي – زواياه، وردهاته، وقبوه، وغرفه – أقل أهمية بكثير ممـا يـضفي عليه شعرياً؛ وما يضفى عليه هو عادة خصيصة ذات قيمة تخيلية أو مجازية بمقدورنا أن نحسها ونسميها؛ وعلى هذا النحو، يمكن أن يكون المنزل مشبوحاً، أو ذا جو بيتي، أو كالسجن، أو سحرياً. وبهذا يكتسب الفضاء دلالة انفعالية، بل حتى عقلانية، عبر عملية من نمط شعري، بحيث تنقلب أبعاد المسافة الفارغة، التي لا هوية لها محددةً، الى معان لنا هنا في الداخل. وتحدث العملية نفسها حين نتعامل مع الزمن. فكثير مما يرتبط في أذهاننا بفترات مثـل "منـذ زمـن بعيـد" و "البدايـة" و "فـي آخـر الـزمن" – أو حتى ما نعرفه عن هذه الفترات – هو شعري مصنوع. إن عبارة "منـذ زمـن بعيد" تمتلك، بالنسبة لمؤرخ مختص بالمملكة المصرية الوسيطة، نوعاً من المعنـي شـديد الوضـوح، ولكـن حتـي هـذا المعنـي ذاتـه لا يبـدد تمامـاً الخصيصة التخيلية، شبه الاختلاقية، التي يشعر بها المرء متربصة في زمـن شديد التباين والبعد عن زمننا نحن. ذلك أنه ما مـن شـك فـي أن الجغرافيـا والتاريخ التخيليين يسعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حـدةً وتـوتراً عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هو لصيق به وما هو قصي عنه. وليس هذا بأقل صدقاً على المشاعر التي كثيراً ما نحس بها من أننا كنا سنشعر بأننا في جو أكثر حميمية و"بيتية" لو كنا في القرن السادس عشر أو في جزء تاهيتي.

بيد أنه ليس ثمة من جدوى في أن نتظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمان والمكان، أو بالحري عن التاريخ والجغرافيا، هو تخيلي أكثر منه أي شيء آخر. إذ أن ثمة أشياء فعلية كالتاريخ الايجابي والجغرافيا الايجابية اللذين حققا إنجازات ضخمة في أوروبا والولايات المتحدة. والباحثون الآن يمتلكون بحق قدراً أكبر من المعرفة بالعالم، ماضيه وحاضره، مما عرفوا، مثلاً، في عصر غيبون. لكن هذا لا يعني أنهم يعرفون كل ما تمكن معرفته، أو أن ما يعرفونه – وذلك أكثر أهمية – قد نفى نفياً فعالاً المعرفة التخيلية، الجغرافية والتاريخية، التي ما فتئت أناقشها. وليس ثمة من حاجة الآن لمناقشة ما إذا كان هذا النمط من المعرفة لاتخيلية يفعم التاريخ والجغرافيا أو يطغى عليهما ويثقلهما. دعنا نقل، للخطة الحاضرة فقط، إن هذه المعرفة قائمة كشيء أكبر مما يبدو أنه مجرد معرفة إيجابية.

منذ أقدم الأزمنة تقريباً، كان الشرق في أوروبا شيئاً أكبر مما كان معروفاً عنه تجريبياً. وكما أظهر آر. وو. سـذرن بأناقة بالغة، فإن فهم أوروبا لـنمط واحد من الثقافة الـشرقية – هـي الثقافة الإسـلامية – كان، على الأقل حتى أوائل القرن الثامن عشر، جاهلاً لكنه معقد متشابك (29). ذلك أن تدعيات معينة حول الشرق – لـم تكن جاهلة إطلاقاً ، كما أنها لـم تكن واسعة الاطلاع – تبدو دائماً وكأنها تتمحور حول مفهوم وجود شـرق ما. أنظـر الـى الفصل بـين الـشرق والغـرب. إنـه يبـدو حـاداً ومميزاً مع ظهـور الألياذة. وتظهر خاصتان، مـن أكثر الخواص المرتبطة بالـشرق عمـق تأثير، في مسرحية إسخيلس الفرس، وهـي أقـدم المـسرحيات الآثينية الباقية، وفي مسرحية يوربيدس الباكنتيون، وهـي آخـر المـسرحيات الااقية. يصور

إسخيلس حس الكارثة الذي يجتاح الفرس حين يعلمون أن جيوشهم، بقيادة الملك كسيركسس قد دمرها الاغريقيون. وتغني الجوقة النشيد التالي:

"الآن تنوح أرض آسيا كلها بحس بالخواء كسيركسس قاد الجيوش الى الأمام، أوه، أوه، كسيركسس قضي عليه، ويله، ويله خطط كسيركسس جميعها أجهضت في سفن البحر. في سفن البحر. لماذا لم يُنزل داريوس إذن ضرراً برجاله حين قادهم الى المعركة حين قادهم الى المعركة ذلك القائد للرجال المحبوب من سوسه؟" (30)

ما يهم هنا هو أن آسيا تتكلم عبر الخيال الأوروبي وبفضله، هذا الخيال الذي يصور منتصراً على آسيا – هذا العالم "الآخر" العدائي عبر البحار. ولآسيا تُنسب مشاعر الخواء، والضياع، والكارثة، مشاعر تبدو بعد ذلك باستمرار جزاء الشرق كلما تحدى الغرب. وثمة، أيضاً، بكائيةتندب كون الشرق، في ماض ما مجيد، أوفر حظاً وأعظم أداءً وفاعليةً، وكونه هو نفسه انتصر على أوروبا.

وفي مسرحية الباكنتيون، التي قد تكون أكثر المسرحيات الآتيكية آسيوية، يعاد ديونيسس صراحة الى أصوله الآسيوية والى إفراط المجاهيل السرية الآسيوية ذي التهديد الغريب. وتقضي على بنثيس، ملك طيبة، أمه، آغاف، ومواطنوها الباكنتيون. وهكذا يعاقب بنثيس عقاباً مربعاً لأنه تحدى ديونيسس برفضه الاعتراف بقوته أو بألوهيته. وتنتهي المسرحية باعتراف

عام بالقوة المرعبة للإله ذي السلوكية الشاذة. ولم يخفق المعلقون المحدثون على مسرحية البكنتيون في ملاحظة المدى الواسع الفائق لتأثيراتها الفكرية والجمالية، غير أنه لا مفر من رؤية الجزئية التاريخية الإضافية: وهي أن يوريبيدس "كان دون شك قد تأثر بالجانب الجديد الذي كانت المذاهب التعبدية الديونيسسية قد اكتسبته في ضوء الديانات النشوانية الأجنبية من بنديس، وسيبيل، وسابازيس، وأدونيس، وآيزيس، والتي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وشرقي المتوسط ثم انتشرت عبر بايريس وآثينا خلال سنوات الحروب البيلوبونيسية المحبطة والمتزايدة لا عقلانية باستمرار (31)".

وسيظل جانبا الشرق اللذان برزا في هذا الزوج من المسرحيات وميزاه فيهما عن الغرب متخللين أساسيين، للجغرافيا التخيلية الأوروبية. ذلك أن حداً فاصلاً قد رُسم بين قارتين: أوروبا قوية وفصيحة، وآسيا مهزومة ونائية. وإسخيلس يمثل آسيا ويجسمها، ويجعلها تنطق بشخص الملكة الفارسية الهرمة، أم كسيركسس؛ وأوروبا هي التي تفصح عن الشرق؛ وهذا الإفصاح هو امتيازخاص مكتسب لا لـسيد كالدميـة، بـل لخـالق حـق أصـيل قوته الواهبة للحياة تمثل، وتحي، وتشكل، ذلك الفراغ الخطر الـصامت، لـولا فاعليتها، والواقع خلف الحدود المألوفة. وثمة علاقة قياسية بين أوركسترا إسـخيلس، التـي تحتـوي العـالم الآسـيوي، كمـا يتـصوره المـسرحي الاغريقي، وبين المغلف المتفقه للبحث الاستشراقي، الذي سيحتض بدوره المد الأسوي المترامي السديمي ويعرضه لتحليل متقص متعاطف، أحياناً، لكنه أبداً مسيطر. وثمة، ثانياً، المتخلـل الأساسـي الـذي يـصور الـشرق خطـراً محرضاً، إذ أن العقلانيـة تلغـم وتهـدد مـن قبـل الإفراطـات الشرقية التي تبدو نقيضاً مبهم الجاذبية لكل ما يؤلف قيماً عاديـة معروفـة. والفرق الذي يفصل الـشرق عـن الغـرب يتجـسد رمزيـاً فـي الـصرامة التـي يرفض بها بنثيس، فيالبدء، النساء الباكنتيات المصابات بالهيستريا. وحين يصبح هـو نفـسه باكنتيا، فـي مرحلـة تاليـة، فإنـه يُـدمُّر لا لأنـه استـسلم

لديونيسس بالدرجة الأولى، بل لأنه كان قد أخطأ تقدير حجم تهديده منذ البدء. والموعظة التي يهدف يوريبيدس الى تقريرها تزداد احتدامية بحضور قدموس وتريسياس في المسرحية، وهما كهلان عالمان يدركان أن "السيادة" وحدها لا تحكم البشر (32)، وأن ثمة أشياء أخرى كالمحاكمة التي تعني، كما يقولان، القيام بوزن قوة القوى الأجنبية وزناً سليماً والوصول، بخبرة وحنكة، الى تلاؤم معها. ومن الآن فصاعداً فإن المجاهيل السرية الشرقية ستؤخذ مأخذ الجد لأسباب ليس أقلها أهمية أنها تتحدى الذهن الغربي العقلاني دافعةً إياه الى ممارسات جديدة لطموحه وقوته الدائمين الجلدين.

لكن انقساماً واحداً رئيسياً، كالانقسام بين الغرب والشرق، يقود الي انقسامات أصغر، خصوصاً حين تؤدي المبادرات والمشاريع العادية للحضارة الـى نـشاطات تنطلـق باتجـاه الخـارج كـالرحلات، والفتوحـات، والتجـارب الجديدة. وفي العالمين الكلاسيكيين اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون، والمؤرخون، ورجال دولة مثل يوليوس قيصر، والخطباء، والشعراء الي مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصلبين العروق، والأقاليم، والأمـم، والعقول؛ وكان معظم ذلك خدمة للذات، وبرز الى الوجود ليبرهن أن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أنماط البشر الأخرى. غير أن الاهتمام بالشرق كان له تراثه الخاص من التصنيف والتركيب الـسلالي. ومنـذ القـرن الثاني ق.م. على الأقل، لم يكن ليخفى على أي رحالة أو عاهل متطلع الى الشرق وذي طمـوح، أن هيـرودوتس المـؤرخ، الرحالـة، كاتـب الحوليـات الفضولي دون حدود، والاسكندر – لملك، المحارب، الفاتح العلمي، كانا قـد زارا الشرق من قبل. ولذلك قُسّم الشرق الي أقسام فرعية: مناطق عُرفت سابقاً، وزيْرت ، وفُتحت من قبل هيرودوتس والاسكندر وخلفائهما ومناطق أخرى لـم تعـرف سـابقاً، ولـم تُـزر أو تُفـتح. ثـم أكملـت المـسيحية إقامة أجـواء ومنـاطق ضـمن – شـرقية فوُجـد شـرق أدنـى وشـرق أقـصى، شـرق مـألوف – يـسميه رينيـه غروسـيه "امبراطوريـة شـرقي المتوسـط"

(33)، وشرق جديد طارئ. ومن أجل هذا تناوس الشرق وتناوب في جغرافيا العقل بين كونه عالماً قديماً يرجع اليه المء كما يرجع الى عدن أو الفردوس، ليؤسس هناك صورة معدولة جديدة للقديم، وبين كونه مكاناً جديداً إطلاقاً يرده المء كما ورد كولومبس أميركا، ليؤسس عالماً جديداً (رغم المفارقة الفكهة الكامنة في كون كولومبس ظن أنه كان يكتشف جزءاً جديداً من العالم القديم). ومن المؤكد أن أياً من هذين الشرقين لم يكن أياً من هذين الأمرين بصورة خالصة: بل إن تناوسهما، وقدرتهما المغرية على الايحاء، وطاقتهما على استثارة العقل وتشويشه في الوقت نفسه، هي الشيء المثير فيهما.

نأمل كيف أصبح الشرق منذ القـدم، وبخاصـة الـشرق الأدنـي، معروفاً فـي الغرب بوصفه نقيض الغرب المتمم له. كان ثمة الكتاب المقدس ويزوغ المسيحية وانتشارها. وكان ثمة رحالون مثل ماركو بولو الذي رسـم خطـوط التجارة وخلـق نـسقاً لنظـام مقـنن للتبـادل التجـاري، ومثـل لودوفيكـودي فارثيما وبيترو ديلا فالي من بعده؛ وكان ثمة مؤلفون للحكايات الخرافية مثل ماندفيل؛ وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بالطبع، وفي مقدمتها الإسلام؛ وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيسي. وقـد نـشأ من مادة الأدب الذي ينتمي الـي هـذه التجـارب كلهـا سـجل حفـظ ذو بنيـة داخلية متماسكة. ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبسولات النمطية: الرحلة، التاريخ، الخرافة، النموذج المنمط، والمواجهات التماحكية. وتلك هي العدسات التي من خلالها يجرب الشرق ويعاين، وهي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوره وشكله. وما يمنح العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة، مع ذلك، هو التناوس الـذي كنـت أتحـدث عنه قبل قليل. ذلك أن شيئاً ما أجنبياً وقصياً بوضوح يكتسب لسبب أو لآخر، مكانة أكثر، لا أقل، مألوفية، ويميل المء الى أن يتوقف عن محاكمة الأشياء بوصفها إما جديدة كلية أو معروفة كلية؛ وتنشأ فصلة جديدة وسيطة، فصلة تسمح برؤية أشياء جديدة تُري للمرة الأولى، وكأنها صورة

معدولة لأشياء عُرفت سابقاً. وليست مثل هذه الفصلة، جوهرياً، طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ما هي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديداً لنظرة مؤسسة الى الأمور. وإذا كان على العقل أن يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من أشكال الحياة جديداً جدة جذرية، كما بدا الإسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى، فإن الاستجابة ، بشكل عام، تكون محافظة ودفاعية. وقد اعتبر الإسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة – هي في هذه الحالة المسيحية . يُكبح التهديد، وتفرض قيم مألوفة نفسها، وفي النهاية يخفف العقل من وطأة الضغط الواقع عليه بإفساح مكان للأشياء في ذاته وتمثلها بوصفها إما "أصلية" أو "تكرارية". ومنذ تلك اللحظة فإن الإسلام "يعالج" ويساس، وتُخضع جدتاه الطارئة وإيحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلية الفروق نسبياً لم يكن ليمكن أن تؤسس لو أن جدة الإسلام الخام كانت قد تركت دون أن تُعالج. ولذلك فإن الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف، ورعدة المتعة – أو الخوف – التي تتملكه أمام جدة الطارئ.

بيد أنه ، فيما يخص الإسلام، كان الشعور بالخوف – إن لم يكن دائماً بالاحترام – الذي أحستُه أوروبا، طبيعياً ومسوعاً. فبعد وفاة محمد عام 632م، تنامت سيطرة الإسلام العسكرية في البدء، ثم الثقافية والدينية ، تنامياً هائلاً. وسقطت فارس، وسوريا ومصر أولاً، ثم تركيا، ثم شمال أفريقيا، في أيدي الجيوش الإسلامية. وفي القرنين الثامن والتاسع فُتحت إسبانيا، وصقلية، وأجزاء من فرنسا. وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغل شرقاً حتى الهند، وأندونيسيا، والصين. وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة. ولم يكن لدى ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين، الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية، غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين، وثقافتهم العالية، وجلالهم في كثير من الأحيان، هؤلاء المسلمين الذين كانوا، كما وصفهم غيبون: "معاصرين لأكثر الأحداث

الأوروبية ظلاماً وخمولاً" (إلا أن غيبون أضاف، بشيء من الرضى، "منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب، يبدو أن الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت" (34)). وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو أنهم "كان مظهرهم مظهر سرب من النحل، إنما بيد ثقيلة ... فقد خربوا كل شيء". هكذا كتب إرخمبرت، الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر (35).

لم يصبح الإسلام رمـزاً للرعـب، والـدمار، والـشيطانيّ، وأفـواج مـن البرابـرة الممقوتين، بصورة اعتباطية. فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام رجة مأساوية دائمة. وحتى نهاية القرن السابع عشر كان "الخطر العثماني" متربصاً بأوروبا ممثلاً بالنسبة لحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً. ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطـر وأحداثـه العظيمـة، وخبراتـه الموروثـة، وشخصياته، وفضائله، ورذائله وحوّلته شيئاً منسوجاً في لحمة الحياة الأوروبية. وفي انكلترا عصر النهضة وحدها، كما يورد صموئيل تشو في دراسته الكلاسيكية الهلال والوردة، كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء "يجد في متناوله ويستطيع أن يرى على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصلة في تاريخ الإسلام العثماني وتجاوزاته الى أوروبا المسيحية" (36). والنقطة الدالّة هي أن ما ظل متداولاً حول الإسـلام كـان صورة معدولة مصغّرة بالضرورة عن تلـك القـوى العظيمـة الخطـرة التـي صـار الإسلام رمـزاً لهـا فـي أوروبـا. وكـان تمثيـل الأوروبيـين للمـسلمين، أو العثمانيين، أو العرب، كما كانت شخصيات والتر سكوت العربية، دائماً طريقة للسيطرة على الشرق المهيب؛ ويصدق هذا الى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين، الـذين لـم يكـن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً، وبالتالي أقـل رهاباً لجمهور القراء الغربيين. ليس ثمة ما يثيـر الجـدال أو يـدعو الـي اللـوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش "فهو يحدث بـين كـل الثقافـات دون شك، وبين كل بني البشر. ومع ذلك، فإن النقطة التي أثيرها هنا هي

تأكيـد حقيقـة كـون المستـشرق، تمامـاً مثـل أي إنـسان آخـر فـي الغـرب الأوروبي فكّر بالشرق أو جربه، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية. لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والـصور التـي تفـرض نفسها نتيجة لهذه العمليات. وتلقّي الغرب للإسلام مثل مطلق على ذلك، مثلِّ قام بدراسته دراسة مثيرة للإعجاب نورمن دانييل. لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثّرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية؛ ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية، فقد افتُرض – بطريقة خاطئـة تمامـاً – أن محمـداً كـان للإســلام ما كانه المسيح للمسيحية. ومن ثم إطلاق التسمية التماحكية "المحمدية" على الإسلام، والنعت الآلي "المنتحل" على محمد (37). ومن هذا التصور الخاطئ وكثير غيره "تشكلت دائرة <مغلقة> لـم يكسرها حتى مرة واحدة التخريج التخيلي * فقد كان التصور المسيحي للإسلام متكاملاً ومكتفياً بذاته" (38). أصبح الإسلام صورة – والكلمة لدانييل، غير أنها فيما يبدو لـي تنطـوي علـي دلالات مهمـة للاستـشارق بشكل عام – لم تكن وظيفتها أن تمثل الإسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثيل الإسلام للمسيحي القروسطي.

"إن الميل الثبات لإهمال ما عناه القرآن، أو ما أعتقد المسلمون أنه عناه، ولما اعتقده المسلمون أو ما فعلوه في أحوال معينة، يتضمن بالضرورة أن المذهب النابع من القرآن والمصادر الإسلامية الأخرى، مُثّل في شكل قادر على إقناع المسيحيين؛ وكان لمزيد من الأشكال المتطرفة فرصة أن تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتّاب والجمهور وبين حدود الإسلام. ولم يكن الغرب ليقبل أن ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلا بدرجة كبيرة من التقاعس. فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخلّ الغرب عن تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة) إلا الى أدنى درجة ممكنة، أما خطوطها العامة فإنه لم يتخلّ عنها أبداً. وقد وجدت ظلال من الفروق، ضمن إطار عام فقط. وكانت جميع التصويبات التي

أُدخلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجرد دفاع عما كان قد اتضح حديثاً أنه عرضةٌ للنقد، أي تدعيماً لبنية طرأ عليها الضعف. فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن أن يقوض حتى من أجل إعادة بنائه" (39).

وقد ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للإسلام حدة وتوتراً بطرق لا تحصى كان بينها، خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، تشكيلة واسعة من الـشعر، والجـدال المتفقـه، والتطيّر الـشائع (40). وبحلـول هـذا الوقت، كان الشرق الأدنى قد أُدغم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم – كما حدث في أغنيـة رولان حيـث تُـصور عبـادات العـرب علـي أنهـا تشمل ماهومت وأبولو. ومع منتصف القرن الخامس عشر، كما أظهر آر. وو. سذرنْ بذكاء لامع، أصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين "أن عليهم أن يفعلوا شيئاً ما حول الإسلام" الـذي كـان قـد قلـب الموقف بعض الـشيء بوصوله عسكرياً الى أوروبا الشرقية. ويروي سنذرن حدثاً احتدامياً بين 1450 و 1460 حين حاول أربعـة رجـال متفقهـين هـم جـون أوف سـيغوفيا، ونيكولاس أوف كوسا، وجان جرمان، وإينياس سيلفيس (البابا بـولس II) أن يعالجوا الإسلام من خلال "مؤتمر". وكانت الفكرة فكرة جـون أوف سـيغوفيا؛ وكان يُنتوي للمؤتمر أن يكون مؤتمراً معداً لمواجهة الإسلام يحاول فيه المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة. "وقد اعتبر جون المؤتمر أداة ذات وظيفة سياسية بالإضافة الى وظيفته الدينية المحددة، وبعبارات ستمسُّ وتراً حساساً في صدور المحدثين، قال أنه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات فإنه سـيكون أقـل كلفـة وأقـل تـدميراً من الحرب". ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق؛ إلا أن الحـدث حاسـم لأنـه كان محاولة على درجة جيدة من التسفسط واللطافة – وجزءاً من محاولة أوروبيـة عامـة مـن بيْـدْ الـي لـوثر – لوضـع شـرق ممثـل فعـلاً أمـام أوروبـا، ولمسرحة الشرق وأوروبا معاً بطريقة متناسقة. وكان القصد من ذلك أن يوضح المسيحيون للمسلمين أن الإسلام لم يكن أكثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية. ويختتم سذرن كلامه كما يلى:

"إن أكثر الأشياء جلاء لنا الآن هـو عجز أي مـن أنظمـة الفكر هـذه (المسيحية الأوروبية) عـن تقديم إيضاح مقنع إقناعاً تاماً للظاهرة التي انطلقت هذه الأنظمة لإيضاحها (الإسلام) وعجزها الى حد أبعد عن أن تؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم. وعلى مستوى عملي لـم تكن الأحداث فيالنهاية كما تكوّن بها أكثر المراقبين ذكاء: لا بالقدر نفسه من الخير ولا بالقدر نفسه من السوء؛ وقد يكون جـديراً بالملاحظة أن الأحـداث لم تأتِ بصورة أفضل مما أتت عليه حين توقع خير الحكام، بثقة، أن تنتهي نهاية سعيدة. هل حدث أي تقدم في معرفة المسيحيين للإسلام؟ لا بـد لي أن أعبر عن اقتناعي بأنه كان ثمة تقـدم. حتى إذا كان حـل المشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعناد، فقد أصبح التعبير عن المشكلة وتقريرها أكثر تعقيداً أو أكثر عقلانية، وأكثر اتصالاً بالتجربة . . . ولقد أخفق الباحثون الذين أجهدوا أنفسهم في دراسة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى في إيجاد الحل الذي بحثوا عنه وتمنوه. بيد أنهم طوروا عادات للعقل وقوى للإدراك قد تستحق، في رجال آخرين وفي حقول دراسة أخـرى، النجاح"

إن أفضل قسم من تحليل سذرْنْ، هنا وفي أمكنة أخرى من تاريخه الوجيز لآراء الغرب في الإسلام، هو إظهاره لكوه ما يصبح في النهاية أكثر تشذيباً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب، لا جسد ما من المعرفة الغربية الإيجابية التي تزداد حجماً ودقة. ذلك أن الاختلافات لها منطقها الخاص، وجدلية نموها وانحطاطها الخاصة. لقد كُدستْ فوق محمد في العصور الوسطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع "شخصية أنبياء (الروح الحرة) [في القرن الثاني عشر] الذين ظهروا في أوروبا، وادعوا أنهم صادقون، وجمعوا وراءهم أتباعاً". وبطريقة مشابهة، فما دام محمد قد اعتبر ناشراً لوحي زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيداً للشبق، والفسق، والشذوذ الجنسي، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة

"منطقية" من انتحالاته المذهبية (42). وهكذا اكتسب الشرق ممثلين، بوجه من القول، وتمثيلات، كان كل منها أكثر محسوسية، وأكثر تطابقاً داخلياً، مع أحد الأوضاع الطارئة الغربية، مما كان قد سبقه. وكأن أوروبا، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهائي في شكل نهائي، أصبحت عاجزة عن الإقلاع عن هذه الممارسة؛ ويصبح الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هندياً، أو صينياً، أو أياً كان، شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، أوروبا، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه. ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع؛ أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغير. وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقاً عاماً لكون "الجزيرة العربية" على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهراطقة العصاة" (43) وأن على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهراطقة العصاة" (43) وأن محمداً كان مرتداً داهية؛ بينما سيكون مستشرق باحث، ومختص ألمعي ذلق، في القرن العشرين، هو من يشير الى أن الإسلام ليس في الحقيقة ذلق، في القرن الدرجة الثانية (44).

الآن يكتسب وصفنا المبدئي للاستشراق بأنه حقل متفقه محسوسية جديدة. فالحقل هو غالباً فضاء مغلق. ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات دورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذي تنبع هي منه. ويبدو الشرق، إذن، لا امتداداً دون حدود خارج العالم الأوروبي المألوف، بل حقلاً مغلقاً، مسرحاً تمثيلياً ملصقاً بأوروبا. والمستشرق ليس إلا الفرد المختص بمعرفة تحمل مسؤوليتها أوروبا كلها، بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين، تاريخياً وثقافياً، مسؤولاً عن (ومستجيباً لـ) مسرحيات نظمها، تقنياً، الكاتب المسرحي. وفي أعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي (ريبرتوار) ثقافي هائل تبتعث مواده الفردية عالماً رائعاً في ثرائه: الفينيق، وكليوباترا، وعدن، وطرواده، وسدوم، وعاموره، وعشتار، وآيـزيس، وأوزيـريس، وملكـة سـبأ، وبابـل، والجـن،

والمجوس <الثلاثة>، ونينوى، وبرستر جون، وماهومت، وعشرات آخرين؛ وضعيات إطارية، وفي بعض الحالات أسماء فقط، نصف متخيلة، نصف معروفة؛ عفاريت، وشياطين، وأبطال، ورعب، ولذات، وشهوات. وقد تغذى الخيال الأوروبي بإغراق من هذا المخزون: فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل أريوسطو، وملتُن، ومارلو، وتاسو، وشكسبير، وسرفانتس، وناظمو أغنية رولان وقصيد السيد، من كنوز الشرق من أجل إنتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر. وبالإضافة الى ذلك، فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفقهاً في أوروبا بأساطير عقائدية الى موضع الفاعلية، حتى حين بدت المعرفة وكأنها تقدم بحق.

ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفقهة في مسرح الاستشراق، هو كتاب بارتلمي ديربيلو المكتبة الشرقية، الذي طبع، بعد وفاته، عام 1697 مع مقدمة لأنطوان غالان. وتعتبر مقدمة تاريخ كمبردج للإسلام الذي صدر حديثاً كتاب المكتبة الشرقية، جنباً الى جنب مع إنشاء جورج سيل التمهيدي لترجمته للقرآن (1734)، وكتاب سيمون أوكلي تاريخ العرب (1708، 1718) "ذات أهمية بالغة" في زيادة "الفهم الجديد للإسلام" استاعاً، وفي إيصاله "الى جمهور قارئ أقل جامعية" (45). وهذا وصف قاصر لعمل ديربيلو الذي لم يكن مقصوراً على الإسلام كما كان كتاباً سيْل وأوكلي. وباستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغر تاريخ الشرق الذي ظهر عام 1651، فقد بقي المكتبة الشرقية المرجع الرئيسي السائد في أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر. وكان مجال الكتاب في الحقيقة هائلاً. وقد قارن غالان، الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة، ومستعرباً متميزاً، بين ما حققه ديربيلو وبين كل عمل سابق له بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه. وقد قرأ ديربيلو عدداً كبيراً جداً من المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً المؤلفات، كما يقول غالان، بالعربية، والفارسية، والتركية مما جعله قادراً

على الإطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين (46). وبعد أن قام ديربيلو، أولاً، بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية، تابع عمله ليدرس التاريخ، والشريعة، والجغرافيا، والعلوم، والفنون في الشرق بكلا نمطيها الرائع الخارق والحقيقي الصادق. ومن ثم قرر أن يؤلف كتابين الأول مكتبة، وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء، والثاني مجموعة مختارات (انطولوجي). ولم ينته سوى القسم الأول فقط.

وفي مسرده للمكتبة، يقول غالان أن كلمة "الشرقي" كان قد خطط لها أن تشمل بصورة رئيسية شرقي المتوسط (The Levant)، مع أن المرحلة الزمنية التي تغطيها المكتبة، يتابع غالان بإعجاب، لم تبدأ أبداً مع خلـق آدم وتنته في الزمن الذي "نحيا فيه نحن": بل إن ديربيلو قد أوغـل في التاريخ الى ما قبل ذلك، الى زمن "غابر أكثر قدماً" كما وصف في التواريخ المدهـشة الخرافيـة، الـي <مرحلـة الجماعـة المـسماة> الـسليمانيين السابقين على آدم .. ومع اطراد وصف غالان، نعرف أن المكتبة، كانت "مثل أي" تاريخ آخر للعالم، إذ أن ما حاولت أن تفعله هـو أن تقـدم جامعاً للمعرفة المتاحة للإنسان عن قضايا مثل الخلق، والطوفان، وخراب بابل، الى آخر ذلك، بفارق، هو أن مصادر ديربيلو كانت شرقية، وقد قـسم التـاريخ الــى نــوعين: مقــدس ومــدنس (وكــان اليهــود والمــسيحيون فــي الأو، والمسلمون في الثاني) والى عهدين: ما قبل الطوفان وما بعده. وهكذا استطاع ديربيلو أن يناقش تواريخ شديدة التباين مثل المغول، والتتار، والأتراك، والسلافيين؛ وقد تناول أيضاً جميع أقاليم الإمبراطورية الإسلامية من الشرق الأقصى الى أعمدة هرقل، بعاداتها، وطقوسها، وتقاليدها، وشروحها، وسلالاتها، وقصورها، وأنهارها ونباتاتها. وعمل كهذا، رغم أنه أولى شيئاً من الاهتمام الى "مـذهب ماهومـت الـشاذ" الـذي أنـزك أضـراراً بالغة بالمسيحية" كان أكثر دقة واتقاناً في إحاطته من أي عمل آخر سابق عليه. ويختتم غالان "إنشاءه" بطمأنة القارئ بإسهاب الى أن مكتبة ديربيلـو "مفيدة ومرضية" بشكل فريـد؛ إذ أن المستـشرقين الآخـرين مثـل بوسـْـتل،

وسكاليجر، وغوليس، وبوكوك، واربينس أنتجوا دراسات استشراقية كانت ضيقة جداً في طبيعتها النحوية، أو المعجمية، أو الجغرافية، أو ما شابه ذلك. وكان ديربيلو وحده قادراً على أن يكتب كتاباً يستطيع إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية أكثر قيمة من أن تكون دون مردود أو ثمار. وديربيلو وحده، كما يرى غالان، حاول أن يشكل في أذهان قرائه فكرة كافية الاتساع عن معنى أن يعرف الإنسان الشرق ويدرسه. فكرة بمقدورها أن تفعل شيئين في آن واحد: أن تملأ العقل، وأن تشبع توقعات المرء العظيمة سابقة التصور (47).

في مثل جهود ديربيلو، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقنته، وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديربيلو الـشرقية، يظهر مـن مكان لآخر شعور واضح بالفوقية. كما أنه في أعمال جغرافيي القرن السابع عشر مثل رافائيل دومان، كان بمقدور الأوروبيين أن يـدركوا أن الـشرق كـان يُتجاوز ويُحال الى عالم عتيق مـع تطـور العلـوم الغربيـة (48). لكـن مـا يبـدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب، بل أن ثمة أيضاً التقنية الظافرة المتمثلة في تناول خصوبة الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة، بل أبجدية أيضاً، الي شيء في متناول معرفة العامـة في الغرب. وحين قال غالان عن ديربيلو إنه يشبع توقعات الإنسان فقد عني، فيما أعتقد، أن المكتبة لـم تحـاول أن تعيـد النظـر فـي الأفكـار المتداولـة المتوارثة عن الشرق. ذلك أن ما يفعله المستشرق هو أن يؤثق الشرق ويؤكده في أعين قرائه؛ وهو لا يحاول، أو يرغب في ، زعزعة القناعات الثابتة. وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هـو أنهـا مثّلـت الـشرق بـصورة أكثـر كمالاً ووضوحاً، فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسك بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط، والصور التوراتية، والثقافة الإسلامية، وأسماء الأماكن وهلم جراً، الى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من الألف الى الياء. تحت المدخل المتعلق بمحمد سرد ديربيلو أولاً جميع أسماء النبي، ثم انتقل الى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي:

"هذا هو المنتحل المشهور ماهومت، المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، نسميها نحن الماهومتية. راجع المدخل (إسلام). وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الإسلامية، أو الماهومتية، الى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الآريون، والبولسيون، أو البوالسة، والهراطقة الآخرون الى يسوع المسيح، مجردين إياه في الوقت نفسه، من ألوهيته .." (49).

و "المحمدية" هي التسمية الأوروبية العلائقية (والمهينة)، أما "الإسلام" وهو الإسم الصحيح، فإنه يُسقط ويُدرج تحت مدخل آخر. "الهرطقة التي نسميها نحن الماهومتية" "تُلتقط" بوصفها تقليداً لتقليد مسيحي للدين الحق. ومن ثم يستطيع ديربيلو أن ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة محمد، الى عملية سردية مباشرة تقريباً. غير أن الموضع الذي يخصه لمحمد هو المهم في المكتبة. ذلك أن الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة الى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الأبجدي. وهكذا لا يبقى محمد منفلتاً يجوب العالم الشرقي فاسقاً، لا أخلاقياً، مهدداً، بل يجلس في هدوء في حيزه (البارز دون شك) على مسرح الاستشراق (50). ويُعطى محمد نسباً، وتفسيراً، بل حتى تطوراً، تنطوي كلها تحت الجمل الخبرية البسيطة التي تمنعه من الشرود الى مكان آخر.

إن صوراً مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث أنها تمثل ذاتاً كبيرة جداً أو تشكل تعبيراً عنها – ذاتاً تنتشر، في غياب هذه الصور، انتشاراً يقربها من المحال، وتمنح هذه الصور الإنسان القدرة على إدراك هذه الذات أو معاينتها؛ ثم إن هذه الصور هي، كذلك، شخصيات ترتبط بأنماط كالمغرورين والمتباهين، والبخلاء، والشرهين، الذين أنتجهم ثيوفراستس، ولابروبيه، أو سلْدنْ، وربما لم يكن صحيحاً تماماً أن يقال إن المرء يرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباهي، أو محمد المنتحل، ما دام الحصر الأسلوبي لشخصية ما يُفترض في أفضل الحالاات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعي كلي دون صعوبة أو التباس. ومع ذلك، فإن شخصية محمد كما يرسمها ديربيلو هي صورة لأن النبي المزيف جزء من تمثيل مسرحي عام يسمى الشرقي تتضمن حذاته> الكلية في المكتبة.

يستحيل فصل الطبيعة التعليمية للتمثيل الذي يقدمه الاستشراق عن الأجزاء الأخرى من الأداء. وفي عمـل متفقـه مثـل المكتبـة الـشرقية، التـي كانت نتيجة لدراسة وبحث منتظمين، يفرض المؤلف نظاماً ضابطاً على المادة التي عليها يعمل؛ وبالإضافة الى ذلك، فإنه يريد أن يكون جلياً للقارئ أن ما تنقله الصفحة المطبوعة هو حكم منظم منسق على المادة. وهكذا فإن ما تنقله المكتبة هو فكرة عن قوة الاستشراق وفعاليته اللتين تذكّران القارئ باستمرار بأن عليه، منذ الآن، لكي يصل الشرق، أن يمر عب رالمشابك والتقنينات التي يقدمها المستشرق. ولا يقتصر الأمر على أن الشرق يعدُّل بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية، بـل إن الشرق يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق، لا الى مصادر شرقية أولاً، بل الى أعمال استشراقية أخرى. ويصبح المسرح الاستشراقي، كما أسميه عبر هذه الدراسة، نظاماً من الصرامة الأخلاقية والمعرفية. ومن حيث هو فرع من فروع الدراسة يمثل المعرفة الغربية المؤسسة للشرق، فإن الاستشراق يغـدو بـذلك ممارســاً لقـوة ذات اتجاهـات ثلاثـة: علـي الـشرق، وعلـي المستشرق، وعلى "المستهلك" الغربي للاستشراق. وسيكون خطأ، فيما أعتقد أن نقلل من شأن العلاقة ذات الاتجاهـات الثلاثـة التـي تتأسـس بهذه الطريقة. ذلك أن الشرق ("في الخارج هنـاك" باتجـاه الـشـرق) يُـصوب، بل يعاقب أيضاً، لوقوعـه خـارج حـدود المجتمـع الأوروبـي: عالمــ"نـا" نحـن؛

وهكذا يشرقن الشرق. وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق، بل إنها كذلك تفرض على القارئ الغربي المبتدئ أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديربيلو الأبجدية) باعتبارها الشرق الحقيقي، وتصبح الحقيقة، باختصار، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفقهة، لا المادة نفسها التي تبدو، بمرور الزمن، وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق.

وليس من الصعب أن نتفهم هذه العملية التعليمية أو أن نعللها. وينبغي أن يتذكر المرء من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام، محوّلة إياه من موجودات عائمة دون ضابط الى وحدات للمعرفة. ولا تكمن المشكلة في أن هذا التحويل يحدث بالفعل، إذ أنه طبيعي جـداً أن يقـاوم العقل الإنساني هجوم الغرابة التي لـم تخـضع لمعالجـة بعـد عليـه؛ ولـذلك فإن الثقافات كانت دائماً تميل الى إخضاع الثقافات الأخرى لتحـوّلات كاملـة، متلقية إياها لا كما هـي بـل، مـن أجـل مـصلحة المتلقـي، كمـا ينبغـي أن تكون. غير أن الشرقي، على أية حال، كان دائماً، بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب؛ ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان، مثلاً، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلوللية الجرمانية المسيحية. ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء الى شـيء آخـر: وهـو يفعـل ذلـك مـن أجـل نفـسه، ومـن أجـل ثقافته، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي. وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة؛ فهي تدرّس، ولها جمعياتها الخاصة، ودورياتها، وتقاليدها، ومفرداتها، وبلاغتها التي ترتبط كلها، بطرق أساسـية، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتنبع، في الوقت نفسه، من هذه المعايير، والتي تميل، كما سأظهر فيما بعد، الي أن تصبح أكثر، لا أقل، كلية في ما تحاول أن تفعله الـي درجـة أن المـرء، حـين يقـوم بمـسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، يخرج بانطباع طاغ هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق بأكمله. تتجلى البداية المبكرة لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسـيكي اليونـاني. أمـا مـدى الفـصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة، التي بنيت على الـصور المبكرة، ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها، ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته فـي الجغرافيـا التخيليـة الغربيـة، فـيمكن أن توضح إذا انتقلنا الآن الى جحيم دانتي. لقد كان إنجاز دانتي الحقيقي في الملهاة الإلهية أنه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القـيم المسيحية كوني وسرمدي. وما يراه دانتي الحاج إذ يتجول في الجحيم، والمطهر، والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة. يرى باولو وفرنسيسكا، مثلاً، وقد حشرا في الجحيم الى الأبد بسبب آثامهما، ومع ذلك فإنهما يعاينان وهما يلعبان، بل يعيشان بالفعل، أدوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بهما الى حيث سيكونان الى الأبد. وهكذا فإن كلاًّ من الـشخوص فـي رؤيـا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الـذي خُـص بـه. ويظهـر "موميتـو" – محمـد – فـي فـصل (كـانتو) 28 مـن الجحيم. وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع. وفي التاسعة من الماليبولج العشر، وهي دائرة من الخنادق الكئيبة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم. وهكذا فقبل أن يبلـغ دانتـي محمـداً، يمـر عبـر دواثـر تحتوي على أناس آثامهم من مرتبة أدنى: ذوي الشهوات الجامحة، وذوي الأطماع، والشرهين، والهراطقة، وذوي الغضب الجامح، والمدفوعين برغبة الانتحار، والمجدَّفين باسم الرب. وبعد محمد، ثمة فقط المزيفون والخونة (وبينهم يهوذا، وبروتس، وكاسيس) قبل أن يبلغ الإنسان قعر الجحيم، حيث يوجد الشيطان ذاته: وينتمى محمد، بهذه الصورة، الى تركيب ســلالي متـصلب مـن الـشرور، فـي فـصله مـن يـسميهم دانتـي "ناشـرو الفضيحة والفتنة". وعقاب محمد، وهو أيضاً مصيره الأبدي، عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد. فهو أبداً يقطع الى نصفين من ذقنه الى دبره، مثـل برميل تمزق أضلاعه، كما يقول دانتـي. ولا يـوفر شـعر دانتـي علـي القـارئ

عند هذه النقطة أيّاً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي اليها عقوبة باهرة كهذه: فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لا تني. ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي، مشيراً كذلك الى على، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقُّهم الشيطان الحارس الى نصفين؛ كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلاً اسمه، فرا دولشينو، وهو قسيس مرتد دعا أصحابه الى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتُهم بأنه كانت له خليلة، مما ينتظره من عذاب. ولا بد أن القارئ قد أدرك الآن أن دانتي رأى تطابقاً بين الشهوانية المقرفة لدى محمد ودوليشينو، وبين ادعائهما لمكانة دينية بارزة كذلك.

إلا أن هذا ليس كل ما لدي دانتي ليقوله عن الإسلام. فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم. ويقف ابن سينا وابن رشد، وصلاح الدين بين أولئك الوثنيين الفضلاء الذين يحصرون، جنباً الى جنب مع هيكتـور، وإينيـاس، وإبـراهيم، وسـقراط وأفلاطـون، وأرسـطو، فـي الـدائرة الأولى من الجحيم، ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب (بـل عقابـاً شـريفاً فـي الواقـع) لأنهـم لـم يُمنحـوا نعمـة الـوحي المـسيحي. ويعجـب دانتي، طبعاً، بفضائلهم وإنجازاتهم، لكنما كان عليه أن يصدر عليهم حكماً، مهما كان خفيفاً، لأنهم لـم يكونـوا مـسيحيين، بالمـصير الـي الجحـيم. إذ لا شـك أن الأبديـة ملـغ عظـيم للتمـايزات والفـروق، غيـر أن الأعـراف الباليـة والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع إشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلة نفسها من اللعنة "الوثنية" مع مسلمين تالين للمسيحية، لا تسبب أي قلق لدانتي. ورغم أن القرآن يميز المسيح بأنه نبيّ، فإن دانتي اختار أن يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم <صلاح الدين> جهلةً بالمسيحية. ثم إن كونهم قادرين على أن يسكنوا المستوى الرفيع نفسه الذي يسكنه أبطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ، تشبه رؤيا رافائيل في جداريّته "مدرسة أثينا" التي يقف فيها ابن رشـد علـي أرض المجمـع (الأكاديميـة)

كتفاً الى كتف مع سقراط وأفلاطون (شبيهاً بما يحدث في كتاب فينيلون حوار الموتى (1700 – 1718) حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس).

وتشكل تمييزات دانتي وإدراكه الشعري الصافي للإسلام مثلاً على الحتمية الخططية بل الكونية (كوزمولوجية) تقريباً التي يصبح بها الإسلام وممثلوه المعينون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي، والتاريخي، وفوق كل شيء، الأخلاقي؛ فالمعلومات التجريبية حول الشرق أو حول أي من أجزائه لا تشكل إلا عاملاً ضئيلاً، وما هو هام وحاسم هو ما أسميه هنا الرؤيا الاستشراقية، وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب. وتزيد طاقات دانتي الشعرية من حدة توتر هذه المنظورات التي يعاين الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلاً، ويُثبت محمد، وصلاح الدين، وبان رشد وابن سينا، في نظام كوني رؤ يوي – يُثبتون، ويمدون، ويؤطرون، ويسجنون، دون اعتبار لشيء سوى "وظيفتهم الأدائية" والأنساق التي يحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها. وقد وصف إشعيا برلين تحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها. وقد وصف إشعيا برلين

في مثل هذا النظام الكوني يكون عالم الإنسان (وفي صورة معدلة أخرى يكون الكون كله) تركيباً سلالياً واحداً شاملاً لكل شيء. وهكذا فإن تعليل وجود كل شيء منه كما هو موجود، وحيث هو موجود، وفي زمن وجوده، وتعليل كونه يفعل ما يفعله، هو، بحد ذاته، تبيان غايته والى أي مدى ينجح في تحقيق هذه الغاية، وما علاقات التنسيق والانضواء بين الغايات لتي تسعى اليها مختلف الذوات الساعية الى غايات في الهرم المتناغم الذي تشكله هذه الذوات مجتمعة. وإذا كانت هذه صورة للواقع صحيحة، فإن التعليل التاريخي، مثل جميع أشكال التعليل، ينبغي أن يتكون، قبل كل شيء، من نسبة الأفراد والجماعات والأمم والأجناس كل الى مكانه السليم في النسق الكوني. وأن نعرف الموقع "الكوني" لشيء ما أو

لشخص ما هو أن نقول ما هو وماذا يفعل، وفي الوقت نفسه، أن نقول لماذا يجب أن يكون كما هو وأن يفعل ما يفعله؛ ومن هنا، فأن يكون الشيء وأن يمتلك وظيفة أدائية (وأن يحقق الشيء وأن يمتلك وظيفة أدائية (وأن يحقق هذه الوظيفة بنجاح كامل تقريباً) هي، جميعاً، أمر واحد بذاته. فالنسق والنسق وحده،هو الذي يبرز الى الوجود كل ما هو أن نتصور أنساقاً؛ وكلما أمكن لحدث أو فعل أو شخصية أن يظهر كونه حتمياً الى درجة أكبر، كلما كان قد فهم فهماً أفضل، كلما كانت بصيرة الباحث أكثر نفاذاً، وكلما كنا أكثر قرباً الى الحقيقة الواحدة النهائية. وهذا الموقف مناقض للتجريبية مناقض للتجريبية

وكذا هـو، بالفعـل، موقـف المستشرق بـشكل عـام، فهـو يـشارك الـسحر والأساطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاته، مدعّماً لذاته. وفي نظام كهذا تكون الأشياء ما هي لأنها ما هي لمرة واحدة والى الأبد، ولأسباب وجودية (انطولوجية) لا تستطيع أي مادة تجريبيـة أن تغيرهـا، أو تزحزحهـا عـن موضعها. والمواجهـة الأوروبيـة مـع الشرق، وبشكل خاص مع الإسلام، دعمت هذا النظام في تمثيل الـشرق وحولت الإسلام، كما اقترح هنري بيرن، الى التجسيد الخالص لذات خارجية بُنيت نقيضاً له الحضارة الأوروبية كلها منذ العصور الوسطي، وقد كان لانحطاط الأمبراطورية الرومانية نتيجة للغزو البربري أثر مليء بالمفارقة الضدية، هو تمثل الأساليب البربرية في الثقافات الرومانية والمتوسطية أي في رومانيا، بينما كانت نتيجة الغزو الإسلامي الذي بدأ في القـرن الـسـابع، في رأي بيرن، إزاحة مركز الثقافة الأوروبية بعيداً عن البحر المتوسط، الـذي كان آنئذ منظقة عربية، وباتجاه الشمال. "وبدأت الجرمانية تلعب دورها في التاريخ، فحتى تلك اللحظة كان التراث الروماني مستمراً دون انقطاع. وانغلقت أوروبا على نفسها، وأصبح الشرق – حين لـم يكـن مجـرد مكـان يذهب اليه المرء للتجارة – ثقافياً، وفكرياً، وروحياً خارج أوروبا والحضارة الأوروبية التي أصبحت بكلمات بيرن "مجتمعاً واحداً مسيحياً عظيماً ملتصقاً

ومحدداً بالمؤسسة الكنسية ... وغدا الغرب الآن يعيش حياته الخاصة" (52). وفي قيصيدة دانتي، وأعمال بيتر المبجّل، والمستشرقين الكلونياكيين الآخرين، وفي كتابات المماحكين المسيحيين ضد الإسلام من غيبرت أوف توجنت، وبيد، الى روجر بيكن، ووليم أوف طرابلس، وبيرشارد أوف ماونت صهيون، ولوثر، وفي قصيد السيد وفي أغنية رولان، وفي عطيل شكسبير (هذا المنتهك للعالم)، في كل ذلك يمثل الشرق والإسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل أوروبا.

والجغرافيا التخيلية، ابتداء من الصور الباهرة التي نجدها في الجحيم، الي الحيزات النثرية التي يقدمها ديربيلو في المكتبة الـشرقية، تمـنح الـشرعية لمفردات ولكون من الإنشاء التمثيلي تختص بمناقشة الإسلام والشرق وفهمهما؛ وما يعتبره هذا الإنشاء حقيقة – كون محمد منتحلاً، مثلاً – هـو جزء مكوّن مؤسس من الإنشاء، وتقرير يجبر الإنشاء المرء على أن يقرره كلما ورد الإسم "محمد"؛ ويكمن تحت جميع الوحدات المختلفة للإنشاء الاستشراقي، وبهذا أعني ببساطة المفردات التي تستخدم كلما كان الـشرق موضوع حـديث أو كتابـة – طقـم مـن المجـازات الممثلـة ؛ وهـذه المجازات هي بالنسبة للشرق – للإسلام، وهـو مـدار اهتمـامي الرئيـسي هنا – كما الأزياء المؤسلبة بالنسبة للشخصيات في مسرحية ما، فهي، مثلاً، كالصليب الذي يحمله الإنسان العادي، أو كالزي متعدد الألوان الـذي يرتديه هارلكوين في مسرحية من مسرحيات الملهاة الفنية * وبكلمات أخرى، فنحن لسنا بحاجة الى البحث عن التطابق بين اللغة المستعملة لوصف الشرق والشرق نفسه، لا لأن هـذه اللغـة غيـر دقيقـة، بـل لأنهـا لا تحاول أن تكون دقيقة أصلاً. فما تحاول هذه اللغة أن تفعله، كما حاول دانتي ذلك في الجحيم، هو في وقت واحد أن تميز الشرق وتصفه باعتبـاره أجنبياً، وأن تتمثله بشكل خططي على خشبة مسرح جمهوره ومديره وممثلوه كائنون لأجل أوروبا فقط؛ ومن هنا التذبذب بين المألوف والأجنبي، فمحمد هو دائماً المنتحل (فهو مألوف، لأنه يتظاهر بأنه كالمسيح الذي

نعرفه) وهـو دائماً الـشرقي (أي أجنبـي، إذ رغـم كونـه بـشكل مـا "مثـل" المسيح فهو في الحسـاب الأخير ، ليس مثله).

ويـدلاً مـن إدراج قائمـة لجميـع المجـازات المرتبطـة بالـشرق – بغرابتـه، وبتمايزه، وبحسيته الغربية المدهشة وهلم جـراً – فإننـا نـستطيع أن نـصدر تعميمات حول هذه المجازات كما تنوقلت عبار عنصر النهاضة؛ فهاي جميعاً خبرية وذاتية البرهان؛ والـزمن الـذي تستخدمه هـو اللازمنـي الـسرمدي؛ وهي تخلق انطباعاً بالتكرار والقوة؛ وهي دائماً مناظرة لمعادل أوروبي، محدد أحياناً وغير محدد أحياناً أخرى، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقاً من هـذا المعادل. ولوصف هذه الوظائف الأدائية كلها يكفي غالباً أن نستخدم صيغة الكينونة البسيطة "هـو كـائن" <أو صيغة الجملـة الاسـمية "هـو طويـل"> وهكذا فإن محمداً (كائن) منتحل، وقد رُسـمت العبارة نفـسها وجعلـت لاهوتية في مكتبة ديربيلو، ومنحت طبيعة احتدامية من قبل دانتي. ولـيس ثمة من حادة لتقديم خلفية تاريخية، إذ أن الدليل المطلبو لادانة محمد متضمن في الصيغة (هو كائن). والمستخدم للعبارة لا يـسوَّغها أو يـدعمها، كما أنه لا يبدو ضرورياً أن يقال إن محمداً "كان" منتحلاً؛ وكذلك فـإن المـرء لا يحتاج الـي أن يقـدر للحظـة واحـدة أن تكـرار العبـارة قـد لا يكـون ضـرورياً، فعلعبارة تكرر، ومحمد هو منتحل، وكل مرة يلفظ المرء العبارة يـصبح محمـد منتحلاً أكبر، ويكتسب مؤلف العبارة درجة أعلى بقليل من السلطة المرجعية من كونه قد أعلنها. ومن ثم فإن عنوان سيرة محمد المشهورة التي كتبها هنري بريدو في القرن السابع عشر هو الطبيعة الحقيقية للانتحال. وأخيراً فإن من الطبيعي أن فصلات مثل المنتحل (أو الـشرقي، في هذا المجال) تتضمن، بل إنها تتطلب، نقيضاً ما هـو بـشيء آخـر عـن طريق الخداع، ولا هو بحاجة الى تحديد هوية صريح الى ما لا نهاية. وهـذا النقيض هو "الغربي" أو، في حالة محمد، المسيح.

فلسفياً، إذن، إن نمط اللغة أو الفكر أو الرؤيا التي ما زلت أسميها في هذا البحث بصورة عاملة جنداً الاستشراق، هنو شبكل من أشبكال الواقعية الجذرية (الراديكالية). وأي امرئ يستخدم الاستشراق – وهو عادة معالجة أسئلة، أو أشياء، أو خصائص، أو أقاليم اعتبرت شرقية، يخصص، ويسمي، ويثبت، ويشير الى ما يتحدث عنه، أو ما يفكر به، بلفظة أو بعبارة يُـرى فيمـا بعد أنها "اكتسبت طبيعة الواقع أو، ببساطة أشد، أصبحت عين الواقع. والاستشراق، من وجهة نظر بلاغية، هي بشكل مطلق تشريحي وتعدادي: واستخدام مفرداته، هو الاشتغال يتخصيص الأشياء الشرقية بدقة، وتقسيمها الى أجزاء تسهل السيطرة عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصارب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من عليها. أما نفسياً، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانویا) ومعرفة من نمط آخر مختلف – على سبيل المثال – عن المعرفة التاريخية العادية. وهذه في اعتقادي، بضع من النتائج التي تؤدي اليها الجغرافيا التخيلية والحدود الاحتدامية التي تقوم برسمها. غير أن ثمة تحولات هي، تحديداً، تحولات حديثة لهذه النتائج المشرقنة. والى هذه سألتفت الآن.

الفصل الأول:

مشاريع

من الضروري أن نتفحص النجاح الأكثر ألقاً للاستشراق على صعيد الفاعلية العملية حتى لولم يكن ذك إلا من أجل أن ندرك الخطأ التام (ومناقضة الحقيقة) الكامنين في الفكرة المهددة بعمق التي عبر عنها ميشيليه حين قال، إن "الشرق يتقدم" لا يقهر، خطراً حاسماً على آلهة

النور بسحر أحلامه، وبسحر ظلّيته" (53). لقد مرت العلاقات الثقافية، والمادية، والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تحصى، رغم أن الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك أثراً محدداً دائماً على أوروبا. ومع ذلك، فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق، لا العكس. والاستشراق هو المصطلح النوعي الشامل الذي أستخدمه في هذه الدراسة لوصف التناول الغربي للشرق: الاستشراق هو الفرع من فروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يُتناول) بطريقة منتظمة، من حيث هو موضوع للتعلم، والاكتشاف، والتطبيق. إلا أنني، إضافة الى ذلك، استخدمت المصطلح لتخصيص تلك المجموعة من الأحلام، والصور، والمفردات المتوفرة لكل من حاول أن يتحدث عما يقع شرق الخط الفاصل. وهذا البعدان للاستشراق ليسا غير متطابقين، لأن أوروبا، باستخدامهما وعاً، استطاعت أن تزحف على الشرق، بأمان وبمعنى غير مجازيّ. وهنا أود أن أناقش، بشكل رئيسي، الأدلة المادية على هذا الزحف.

بالنسبة لأوروبا كان الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم تُتحد. ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند، وعلى التجربة البريغالية في جزر الهند الشرقية، والصين، واليابان، وعلى التجربتين الفرنسية والإيطالية في الهند الشرقية، والصين، واليابان، وعلى التجربتين الفرنسية والإيطالية في أقاليم مختلفة من الشرق. وكان ثمة أمثلة متقطعة لمواقف متصلبة للسكان الأصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في 1638 للسكان الأصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في 1638 المنطقة؛ إلا أن الشرق العربي والإسلامي، بشكل عام، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحد لم تجد له حلاً على الأصعدة السياسية، والفكرية، ولزمن قصير، الاقتصادية أيضاً. فقد حمل الاستشراق في داخله، إذن، لمعظم تاريخه، سمة موقف أوروبي إشكالي بإزاء الإسلام؛ وحول هذا الجانب شديد الحساسية من الاستشراق سيتمحور اهتمامي في الدراسة الحاضرة. لقد كان الإسلام، دون شك، إستفزازاً حقيقياً بطرق الدراسة الحاضرة. لقد كان الإسلام، دون شك، إستفزازاً حقيقياً بطرق

عديدة. فقد كان قريباً من المسيحية قرباً مقلقاً جغرافياً وثقافياً. وقد استقى من التقاليد اليهو — هيلينية، واستعار بشكل خلاق من المسيحية، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنافس عسكرياً وسياسياً. بل إن ذلك لم يكن كل شيء. فالأصقاع الإسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية، بل حتى فوقها؛ وأكثر من ذلك، فإن قلب المجال الإسلامي كان دائماً ولا يزال الإقليم الأكثر قرباً الى أوروبا، وهو ما سمي بالشرق الأدنى، أو المشرق الأدنى. والعربية والعبرية لغتان ساميتان، وهما معاً تفرزان، وتعيدان إفراز، مواد هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية. ومنذ نهاية القرن السابع حتى معركة ليبانتو عام 1571 كان الإسلام، في شكله العربي، والعثماني ، أو شمال – الإفريقي والإسباني، قد طغى على المسيحية الأوروبية أو هددها تهديداً فعالاً. ولم يكن ممكناً أن يغيب عن المسيحية الأوروبي، ماضياً أو حاضراً، كون الاسلام قد فاق روما إشعاعاً وسما عليها. ولم يكن حتى غيبون نفسه استثناء على هذه القاعدة، كما هو جلى في المقطع التالى من الانحدار والسقوط *:

"في أيام نصر الجمهورية الرومانية كان هدف مجلس الشيوخ أن يقصر قادته وفيالقه على حرب واحدة، وأن يخمدوا عدواً أول إخماداً كاملاً قبل أن يستثيروا عداوة آخر. وقد قوبلت هذه المبادئ الأساسية الهيابة للسياسة بالازدراء من قبل الخفاء العرب المليئين شهامة وحماسة. وقد غزا هؤلاء الخلفاء بنبض الحيوية نفسه، وبالنجاح نفسه، خلفاء أغسطس وأرتاكسيركس؛ وأصبح الملوك المتنافسون في الوقت نفسه فريسة لعدو كانوا لزمن طويل جداً قد اعتادوا أن يحتقروه. وخلال عشر سنوات من حكم عمر، أخضع العرب لطاعته 36 ألف مدينة وقلعة، ودمروا أربعة آلاف كنيسة ومعبد للكافرين، وشيدوا 1400 جامع للمارسة ديانة محمد. وبعد مئة سنة من هربه من مكة، امتد نفو1 خلفاء محمد وسلطانهم من الهند الى المحسيط الأطلبسي، عبسر الأقساليم المختلفة والنائيسة

وحين لم يكن المصطلح الشرق ببساطة مرادفاً للمشرق الأسيوي كله، أو لم يكن مقصوداً به، بشكل عام، تخصيص البعيد والغريب المدهش، فقد فُهم، بصورة صارمة، بوصفه ينطبق على الشرق الإسلامي. وغدا هذا الشرق "الهجومي" الناشط رمزاً لما أسماه هنري بوديه "موجة المد الآسيوي" (55). وكانت هذه هي الحال، بالتأكيد، في أوروبا خلال أواسط القرن الثامن عشر، وهي النقطة التي توقفت عندها مخزونات المعرفة "الشرقية"، مثل المكتبة الشرقية، لديربيلو عن أن تعني بشكل رئيسي الإسلام، أو العرب، أو العثمانيين. وحتى في ذلك الوقت، كانت الذاكرة الثقافية، بصورة يسهل تفهمها، قد أولت مكانة بارزة لأحداث بعيدة نسبياً الثقافية، بصورة يسهل تفهمها، قد أولت مكانة بارزة لأحداث بعيدة نسبياً مثل سقوط القسطنطينية، والحروب الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، غير مثل سقوط القسطنطينية، والحروب الصليبية، وفتح صقلية وإسبانيا، غير أنه إذا كانت هذه الأحداث رمزاً للشرق المهدد، فإنها في الوقت نفسه لـم

فقد كانت ثمة دائماً الهند، حيث سيطرت أوروبا، وبشكل رئيسي انكلترا، بعد فترة طويلة (1600 – 1758) من النشاط التجاري أساساً، بصفتها قوة محتلة وبعد أن كانت البرتغال قد أرست القواعد الأولى للوجود الأوروبي في أوائل القرن السادس عشر، غير أن الهند نفسها لم تشكل مرة واحدة تهديداً محلياً لأوروبا. بل، على العكس من ذلك، لقد كان انهيار السلطة المحلية في الهند وتحولها الى مسرح للتنافس بين الدول الأوروبية وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة، السبب في أن أوروبا أصبحت وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة، السبب في أن أوروبا أصبحت قادرة على معاملة الشرق الهندي بذلك التعالي الامتلاكي – دون أن تعامله أبداً بذلك الحس بالخطر الذي احتفظت به أوروبا للإسلام (56). وعلى أية حال، فقد كان ثمة تفاوت هائل بين هذا التعالي وين المعرفة الايجابية الدقيقة. لقد كانت مداخل ديربيلو في مكتبته عن الموضوعات الهندو – فارسية كلها مستقارة من مصادر إسلامية. ومن الصواب أن يقال أنه حتى أوائل القرن التاسع عشر كانت "اللغات الشرقية" تعتبر مرادفاً اللغات السامية". وقد أدت النهضة الشرقية التي تحدث عنها كوينت "للغات السامية". وقد أدت النهضة الشرقية التي تحدث عنها كوينت وظيفة توسيع بعض الحدود التي كانت على درجة كبيرة من الضيق والتي وا

كان فيها الإسلام المثل السرقي الشامل (57). ولم تكتسب السنسكريتية، والديانة الهندية، والتاريخ الهندي مرتبة المعرفة العلمية إلا بعد جهود سير وليم وجونز في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر؛ بل إن اهتمام جونز بالهند ذاته جاءه عن طريق اهتمامه ومعرفته السابقين بالإسلام.

ليس مفاجئاً، إذن، أن يكون الانتاج الرئيسي الأول للدراسات الاستشراقية بعد مكتبة ديربيلو كتاب سيمون أوكلي، تاريخ العرب، الذي ظهر المجلد الأول منه عام 1708. وقد أبدى مؤرخ حديث للاستشراق رأياً يقول أن موقف أوكلي من المسلمين – وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بأول ما عرفوه عن الفلسفة – كان "صدمة مؤلمة" للجمهور الأوروبي. ذلك أن أوكلي يم يجعل هذا السبق الإسلامي واضحاً في كتابه وحسب؛ بل إنه "أعطى أوروبا مذاقها الأول الموثق والجوهري لوجهة النظر العربية فيما يخص الحروب مع البيزنطيين والفرس" (58). إلا أن أوكلي، مع ذلك، كان عربصاً على أن يتبرأ من التأثير المعدي للإسلام، وخلافاً لزميله وليم وستن (وهو خليفة نيوتن في جامعة كمبردج)، فقد أوضح دائماً أن الإسلام كان هرطقة مستنكرة، وعلى الطرق الآخر، فإن حماسة وستن للإسلام أدت الى طرده من كمبردج عام 1709.

كان السبيل الى الثروات الهندية (الشرقية) يقتضي دائماً المرور أولاً عبر الأقاليم الإسلامية؛ كما كان يقتضي تحمل التأثير الخطر للإسلام من حيث هو نظام من المعتقدات شبه آري. وكان النجاح، على الأقل خلال معظم القرن الثامن عشر، حليف بريطانيا وفرنسا. وكانت الامبراطورية العثمانية قد استقرت منذ زمن طويل في وضع من الهرم المريح (بالنسبة لأوروبا) هو ما يسمى في القرن التاسع عشر "المسألة الشرقية". وقد دخلت بريطانيا وفرنسا في حروب ثنائية في الهند بين 1744 و 1748 ثم بين 1756 و وفرنسا في حروب ثنائية في الهند بين 1744 متملكين للسيطرة الفعلية المعلية أن يخرج البريطانيون، في 1769، متملكين للسيطرة الفعلية

اقتصادياً وسياسياً على شبه القارة الهندية. فأي شيء كان أكثر حتمية من أن يختار نابليون الاستمرار في مضايقته لأمبراطوريـة بريطانيـا الـشـرقية بأن يعترض أولاً سبيلها الإسلامي، مصر؟ ورغم أن غزو نابليون لمصر عام 1798 كان قد سبقه، مباشرة تقريباً، مشروعان استشراقيان رئيسيان على الأقل، فإن هذا الغزو، ثـم الاندفاعـة القـصيرة الـي سـورية، كـان لهمـا دون منازع الأثر العظيم في تاريخ الاستشراق الحديث. وقبل نابليون، لـم تكن قد جرت إلا محاولتان (كلاهما على يد باحث) لغزو الشرق بتعريته من حجبه وبالنفاذ كذلك الى ما وراء الملجأ النسبي للشرق التوراتي. وقـد قـام بالمحاولـة الأولـي ابراهـام – هيـسانت أنكتيـل – دوبـرون (1731 – 1805) الذي كان منظّراً شاذاً للمساواة، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والسنية الكاثوليكية والبراهمية، ورحل الى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب مختار ولسلاسل الأنساب التوراتية. لكنه، بدلاً من ذلك، تجاوز غرضه المبدئي ووصل في رحيلـه شـرقاً حتى بلغ سورات (Surat) ليجد ثمة خبيئة من النصوص الأفيستية، وليكمـل ثمـة أيـضاً ترجمتـه للأفيـستا. وقـال ريمـون شـفاب معلقـاً علـى النتفـة الأفيـستية الغامـضة التـي دفعـت بأنكتيـل الـي الرحلـة، إنـه بينمـا "نظـر الباحثون الى نتفة أكسفورد الشهيرة ثم عادوا الى دراساتهم، فإن انكتيـل نظر اليها ثم انطلق الى الهند".

وقد لاحظ شفاب كذلك أن أنكتيل وفولتير كانا ذوي اهتمام مشترك بالشرق وبالتوراة، رغم أنهما كانا، مزاجياً وعقائدياً، على طرفي نقيض مطلقين "إذ كان غرض الأول أن يجعل التوراة أكثر وثوقية وعصمة على الجدل، بينما كان غرض الثاني أن يجعلها أكثر بعداً عن التصديق". ومن المفارقة الفكهة أن ترجمة انكتيل للأفيستا قد خدمت غرض فولتير، لأن اكتشافات الأول "أدت بسرعة الى توجيه النقد الى النصوص التوراتية ذاتها التي كانت حتى تلك اللحظة قد اعتبرت نصوصاً موحى بها" وقد وصف شفاب الحصيلة النهائية لرحلة انكتيل وصفاً جيداً:

"عام 1759، أنهى انكتيل ترجمته للأفيستا في سورات؛ وعـام 1786 أنهـي ترجمته لليوبانيشادز في باريس – حافزاً قناة اتصالال بين شـقي العبقريـة الانسانية، مصححاً وموسعاً النزعة الإنسانية لحوض البحر المتوسط. وقبل أقل من خمسين سنة من ذلك، كان أبناء وطنه قد سئلوا عن معنى أن يكون الإنسان فارسياً، حين علمهم كيف يقارنون المآثر الباهرة التي خلفها الفرس بتلك التي خلفها الاغريق. وقبل انكتيل لـم يكـن المـرء ليبحـث مـن أجل الحصول على معلومات حول التاريخ الغابر لكوكبنا، إلا عند الكتاب العظماء من نيزكاً فضائياً. ولقد كان في متناول اليد كونٌّ من الكتابة، غير أنه ندر أن قدر أحـد المـساحة الـشاسعة لهـذه الأصـقاع المجهولـة. وبـدأ هـذا الإدراك بعـد ترجمـة انكتيـل للأفيـستا، ووصـل ذروتـه المذهلـة بفـضل الاكتشافات التي تمت في آسيا الوسطى للغات التي تضاعفت بعد بابل. وقد أدخل انكتيل الى مدارسنا، التي كانت حتى ذلك الوقت محدودة بتراث عصر النهضة الأغريلاتيني الضيق، والذي كان الإسلام نفسه قد نقل معظمه الى الغرب، رؤيا الحضارات لا تحصى تنتمي الى أزمنة غـابرة ولعـدد لانهائي من الآداب؛ وإضافة، فإن بضعة الأقاليم الأوروبيـة لـم تكـن المنـاطق الوحيدة من العالم التي تركت بصماتها على التاريخ" (59).

للمرة الأولى، جُلى الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه، ولغاته، وحضاراته. وللمرة الأولى أيضاً، اكتسبت آسيا بعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تدعم أساطير نأيها الجغرافي وعظم مساحتها. وبأحد تلك التعويضات المتقلصة الحتمية لاتساع ثقافي مفاجئ، تلت جهود انكتيل الاستشراقية الجهود التي قام بها وليم جونز وهو ثاني المشروعين قبل – النابوليونيين اللذين ذكرتهما أعلاه. وبينما فتح أنكتيل آفاقاً بكراً فقد قام جونز بإغلاقها، مقنناً، ومجدولاً، ومقارناً. وقد كان جونز، قبل أن يغادر انكلترا الى الهند عام 1783، عالماً متقناً للعربية، والعبرية، والفارسية. وقد تكون معرفته لهذه اللغات قد بدت أقل إنجازاته أهمية؛ إذ كان أيضاً شاعراً،

وقانونياً، وامرءاً متعدد الثقافات، وكلاسيكياً، وباحثاً لا يكلُّ، تؤهله قواه للحظوة عند شخصيات مثل بنجمن فرانكلن، وإدموند بيرك، ووليم بت، وصموئيل جونسن. وفي الوقت الملائم أسـند اليـه "منـصب مـشـرف ومـربح في جزر الهند الشرقية". وفور وصوله لتسلم مهام منصبه مع شـركة الهنـد الشرقية بدأ بمسار الدراسـة الشخـصية التـي كـان لهـا بعـد ذلـك أن تـضم الشرق، وتسيجه، وتدجنه أن تحوله، بذلك، الى إقليم من أقاليم المعرفة الأوروبية، ومن أجل علمه الشخصي وعنوانه "موضوعات للاكتناه أثناء إقامتي في آسيا" عدَّد جـونز بـين المـواد التـي تناولهـا استقـصاؤه "قـوانين الهندوسيين والمحمديين؛ السياسة والجغرافية الحديثتين للهندستان؛ أفـضل الـسبل لحكـم البنغـاك؛ الحـساب والهندسـة والعلـوم المزيجـة للآسيويين؛ الطب والكيمياء، والجراحة، والتشريح عند الهنود؛ الانتاج الطبيعي للهند؛ الشعر، والخطابة وعلم الأخلاق في آسيا؛ موسيقي الـشعوب المـشرقية؛ التبادل التجاري، والتـصنيع والزراعـة، والتجارة فـي الهند"، وما الى ذلك. وفي 17 آب 1787، كتب بلهجـة لا إدعائيـة فيهـا الـي لورد ألثورب يقول: "إن طموحي هو أن أعرف الهند بصورة تفوق معرفة أي أوروبي آخر بها في أي زمن". وهنا بالضبط كان بمقدور بلفـور عـام 1910 أن يجد أول جذر غامض، لادعائه بأنه، بصفته انكليزياً، يعرف الشرق أفضل وأكثر مما عرفه أي إنسان آخر.

كان عمل جونز الرسمي القانون، وهي مهنة ذات دلالة رمزية بالنسبة لتاريخ الاستشراق. فقبل سبع سنوات من وصول جونز الى الهند، كان وارن هيستنغز قد قرر أن الهنود ينبغي أن يُحكموا تبعاً لقوانينهم الخاصة، وهو مشروع أعمق مبادرة وجرأة مما يبدو عليه للوهلة الأولى، ذلك أن التشريع القانوني السنسكريتي لم يكن موجوداً حينئذ، بصورة صالحة للاستخدام العملي، إلا في ترجمة فارسية، ولم يكن ثمة من إنكليزي يعرف السنسكريتية بإتقان يسمح له بالرجوع الى النصوص الأصلية، وقد استطاع أحد موظفي الشركة، وهو تستارلس ولكنز، أن يستقن

السنسكريتية أولاً، ثم بدأ بترجمة قوانين مانو؛ وسرعان ما بدأ جونز بمساعدته في هذا المجهود. (كان ولكنز، بالمناسبة، أول مترجم لله يدبهاغافاد – غيتا)، وفي كانون الثاني عام 1784، عقد جونز الاجتماع التدشيني لجمعية البنغال الآسيوية، التي كان لها أن تصبح، بالنسبة للهند، ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لانكلترا. وبصفته أول رئيس للجمعية، وبصفته قاضياً، فقد اكتسب جونز المعرفة الفعالة بالشرق وبالشرقيين التي كان لها فيما بعد أن تجعل منه المؤسس غير المنازع للاستشراق (بتعبير أي.جي.آربري). وكانت أهداف جونز – التي يعتقد أنه حققها فعلاً بدافع لا يقاوم للترميز والتقنين، ولاخضاع التنوع اللانهائي للشرق "لدليل مختار كامل" من القوانين، والأرقام، والعادات، والأعمال – هي: أن يحكم وأن يتعلم، ثم أن يقارن الشرق بالغرب. وتشير أشهر أقواله الى أي مدى كان الاستشراق الحديث، حتى في بداياته الفلسفية، فرعاً مقارناً من فروع المعرفة، أسمى أهدافه تأسيس اللغات الأوروبية في مصدر شرقي قصيّ وخال من الأذى:

"اللغة السنسكريتية، مهما كان ماضيها الغابر ذات بنية رائعة، أكثر كمالاً من اليونانية، وأكثر اتساعاً وغنى من اللاتينية، وأكثر رهافة وأناقة تشذيب من كليهما؛ لكنها، رغم ذلك، ترتبط بكل منهما بأواصر قربى، على كلا الصعيدين: جذور الأفعال، والأشكال النحوية، أقوى من أن تكون جاءت نتيجة المصادفة؛ بل إنها من القوة في الواقع بحيث لا يمكن لفقيه لغوي أن يدرس هذه اللغات الثلاث بإمعان دون أن يؤمن بأنها انبثقت من مصدر ما مشترك" (60).

كان العديد من المستشرقين الانكليز الأوائل في الهند، كما كان جونز، باحثين قانونيين، أو كانوا، وذلك شيق فعلاً، أطباء ذوي ميول تبشيرية قوية. وبقدر ما يستطيع المرء أن يدرك، كان معظمهم ملهماً بغرض مزدوج هو اكتناه "علوم آسيا وآدابها، على أمل تسهيل التسامي فيها، وأمل تنمية

المعرفة وتحسين الأداب في الوطن – الأم" (61). بهذه الطريقة عبر هنري توماس كولبروك عن الهدف المشترك للاستشراق في المجلد التذكاري المئوي للجمعية الآسيوية الملكية التي تأسست عام 1823. وقد كان للمستشرقين المحترفين الأوائل، مثل جونز، دوران فقط ليؤدوهما في تعاملهم مع الشرقيين المحدثين، إلا أننا لا نستطيع اليوم تخطئتهم بـسبب تضييقات فرضتها على إنسانيتهم الطبيعة الغربية الرسمية لوجودهم في الشرق. لقد كانوا إما قضاة أو أطباء. وكان حتى إدوارد كوينت، الـذي كتب بطريقة ما وراثية (ميتافيزيقية) أكثر منها واقعية، مدركاً لهذه العلاقة الشفائية (الثيروبوتيكية) إدراكاً غامضاً. فقد استخدم في خصائص الديانات عبارتي "آسيا والأنبياء" و "أوروبا والأطباء" (62). وقد تنامت المعرفة الفعلية للشرق من الدراسة المتقنة للنصوص الكلاسيكسة وبعد ذلك فقط انتقلت الى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث. إنقاذ جزء من جلال ماض كلاسيكي شرقي ضائع من أجل أن يسلهل ارتقاء الشرق الحاضر. وكـان مـا أخذه الأوروبي من الماضي الكلاسيكي الشرقي رؤيا (وآلافاً من الوقائع والمصنفات) كان وحده قادراً على استخدامها بأفضل السبل؛ وقد منح الأوروبـي للـشـرقي الحـديث التـسـهيل والتـسـامي – والـي جانبهمـا فوائـد محاكمته وتقديره لما كان الأفضل للشرق الحديث.

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا القليل مما يمكن القيام به مسبقاً من أجل نجاح المشروع. فلقد تعلم انكتيل وجونز، مثلاً، ما تعلماه حول الشرق بعد أن وصلا اليه فقط. وكانا، بمعنى ما، يجابهان الشرق بأكمله، ولم يستطيعا إلا عد زمن، وبعد درجة عالية من الارتجال، أن يشذبا الشرق الى إقليم أصغر. لكن نابليون بالمقابل، لم يكن يهدف الى ما هو أقل من أخذ مصر بأكملها، وكانت تجهيزاته السابقة للحملة ضخمة ومحكمة بصورة لا مثيل لها. ورغم ذلك، فقد كانت هذه التجهيزات خططية الى درجة التعصب وكانت – إذا كان لي أن أستخدم الكلمة – نصيةً. وهذه ملامح ستتناول بشيء من

التحليل في السياق الحاضر . يبدو أن أشياء ثلاثـة كانـت، أكثـر مـن أي شيء آخر، في بال نابليون وهو يعـد العـدة فـي إيطاليـا عـام 1797 لتحركـه العسكري التالي. أولاً، والى جانب قوة انكلترا التي كانت لا تزال تهدده، لـم تترك له انتصاراته العسكرية، التي توجتها معاهدة كـامبوفورميو، مكانـاً آخـر يتجه اليه لتحقيق مجد آخر عدا الشرق. وإضافة، فقد كان تاليران، قبل ذلـك بوقت قصير قد أشار الى المزايا التي تجنى من المستعمرات الجديـدة فـي الظروف الحاضرة. "وقد قاده هذا المفهوم، جنباً الى جنب مع الاحتمال لايقاع الأذي ببريطانيا، باتجاه الشرق. ثانياً، كان نابليون قد انجذب الي الشرق منذ صباه؛ وتحتوي مخطوطاتن شبابه، مثلاً، على تلخيص قام به لكتاب مارينيي تاريخ العرب؛ وجلي من كتاباته وأحاديثه أنه كان مفعماًن بعبارة جـان تيـري، بالـذكريات والأمجـاد التـي كانـت قـد ارتبطـت بالاسـكندر المقدوني بشكل عام، وبمصر بشكل خاص" (63). ومن ثم، فإن فكرة فتح مصر من جديد، كأنه اسكندر جديد، قد طرحـت نفـسـها عليـه، مدعّمـة الآن بالفائدة الإضافية المتمثلة في اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انكلترا. ثالثاً، اعتبر نابليون مصر مشروعاً ممكناً بالضبط لأنه عرف مصر تكتيكياً، واستراتيجياً، وتاريخياً وكذلك نصياً – ولا ينبغي أن يقلل من شأن النقطة الأخيرة. وما يقصد بـ "نصياً" هنا هو كون مـصر شـيئاً قـرأ المـرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين. وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه، ثم في تجهيزاته لفتحها، من خلال تجارب تنتمي الـي مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الـشرق سـخّرت فيها معرفة المستـشرق الخـابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة؛ ذلك أنه في اللحظة الحاسمة التي كان فيها على المستشرق أن يقرر ما إذا كان ولاؤه وتعاطفه مع الـشرق أو مع الغرب الفاتح، اختار المستشرق الغرب دائماً، منـذ زمـن نـابليون وحتـي اللحظة الحاضرة. أما فيما يخص الأمبراطور نفسه فإنه رأي الشرق كما كـان قد رُمـز فـي البـدء، أولاً فـي النـصوص الكلاسـيكية ثـم مـن قبـل الخبـراء الاسـتـشـراقيين الـذين بـدت رؤياهم، المبنيـة علـى النـصوص الكلاسـيكية، بديلاً مفيداً للمواجهة الفعلية مع الشـرق الحقيقي.

وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي. وكانت فكرته هـي أن يؤسـس نوعاً من سـجل للمحفوظات حـي (أرشـيف) لحملته، فـي صـورة دراسـات حول كل الموضوعات الممكنة يقوم بها أعضاء معهد مصر الـذي أنـشأه. غيـر أن ما قد يكون أقل شهرة هو اعتماد نابليون السابق على الحملة على دراسات كونت دو فولني، وهو رحالة فرنسي نشر كتابه رحلـة الـي مـصر وسورية في مجلدين عام 1787. وفيما عدا استهلالاً شخصياً قصيراً ينبئ القارئ بأن حصوله المفاجئ على بعض المال (الذي ورثه) أمكنه من السفر الى الشرق عام 1783، فإن رحلة فولني وثيقة لا شخصية الى درجة تكاد تكون خانقة. لقد رآ فولني نفسه، كما يظهر، عالماً مهمته دائماً هي أن يسجل "الحالة الوجودية" للأشياء التي يراها. وتأتي ذروة الرحلة في المجلد الثاني، وهو مسرد للإسلام من حيث هو ديانة (64). وكانت آراء فولني في الإسلام بوصفه ديناً ونظاماً من المؤسسات السياسية عدائية، عداءً شرائعياً. ومع ذلك فقد وجد نابليون هذا العمل، وكتاب فولني الآخر نظرات في الحرب الراهنة للأتراك (1788) ذوي أهمية خاصة. فقـد كان فولني، في الحساب الأخيرن فرنسياً حكيماً، وكان – مثل شاتوبريان ولامارتين من بعده بربع قرن – قد عاين الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يحتمـل ان تتحقق الطموحات الفرنسية الاستعمارية فيه. وكان ما أفاده نـابليون مـن عمل فولني هو تعداد العقبات التي لا بد أن تواجهها أي حملة فرنسية في الشرق، في سلّم تصاعدي تبعاً لدرجة الصعوبة.

يشير نابليون صراحة الى فولني في تأملاته حول الحملة المصرية، الحملة على مصر وسورية، 1798 – 1799، التي أملاها على الجنرال برتران في

جزيرة القديسة هيلانة. ويقول نابليون أن فولني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق، وأن أية قوة فرنسية لا بد أن تحارب ، ذلك، ثلاثة حروب: الأولى ضد إنكلترا، والثانية ضد الباب العالي العثماني، والثالثة، وهي أكثرها صعوبة، ضد المسلمين (65). ولقد كان تقدير فولني تقدير داهية متمرس ويصعب جداً أن يخطأ؛ إذ كان واضحاً لنابليون، كما سيكون لكل من يقرأ فولني، أن رحلته نظراته كانا نصين ناجعين لاستخدام أي أوروبي يود أن يحظى بالنجاح في الشرق. وبكلمات أخرى، فقد شكّل عمل فولني دليلاً كتابياً لتخفيف حدة الصدمة الانسانية ألتي ربما شعر بها الأوروبي لحظة تجربته المباشرة للشرق: ويبدو أن أطروحة فولني كانت التالية: إقرأ الكتابين، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة أطروحة فولني كانت التالية: إقرأ الكتابين، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة بالشرق، فإنك ستشد الشرق إليك.

ولقد فهم نابليون فولني فهماً حرفياً تقريباً، لكن بطريقة تميز بها من حيث الرهافة واللطافة. ومنذ الظهور الأول لجيش فرنسا على الأفق المصري، بذل نابليون ما في وسعه من جهد لإقناع المسلمين بـ "أننا نحن المسلمون الحقيقيون" بعبارة بونابرت في إعلانه يوم 2 تموز (يوليو) 1798 لسكان الاسكندرية (66). ومتسلحاً بفريق من المستشرقين (جالساً في سفينة القيادة المسماة "الشرق") استغل نابليون عداء المصريين للماليك والجاذبية التي حملتها الفكرة الثورية عن تساوي الفرص أمام الجميع، ليشن ضد الإسلام حرباً فريدة في رقتها وانتقائيتها. وكان ما ترك أعمق الأثر في نفس المؤرخ العربي الأول للحملة، عبد الرحمن الجبرتي، اعتماد نابليون على الباحثين ليديروا اتصالاته مع السكان المحليين – ذلك ومعاينة مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كثب (67). ولقد حاول نابليون في كل مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كثب (67). ولقد ترجم كل ما قاله مجال أن يبرهن أنه كان يحارب من أجل الاسلام؛ وقد ترجم كل ما قاله الى عربية قرآنية، تماماً كما كان قواد الجيش الفرنسي قد حثّوا جنودهم على تذكّر الحساسية الإسلامية دائماً [قارن، بهذا الخصوص، أسلوب نابليون في مصر مع الأساليب الواردة في ألـ "المتطلبات" –

(Requerimiento) – وهي وثيقة أعدها الأسبان عـام 1513 – بالإسـبانية – لتقرأ على الهنود الحمر" "سـنأخذكم ونأخـذ زوجـاتكم وأطفـالكم عبــداً، ثـم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملـك إسـبانيا وملكتها)، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم، ونُنزل بكم كل الأذى والضرر اللذين نستطيعهما، أما التابعون الذين لا يطيعون" الخ، الخ] (68). وحين أصبح واضحاً لنابليون أن القوة التي يقودها لـم تكـن كبيـرة بحيـث تـستطيع أن تفرض نفسها على المصريين ، حاول أن يجعل الأئمة، والقضاة، ورجال الإفتاء، والعلماء، يؤولون القرآن بما يخدم مصلحة الجيش العظيم. وتحقيقاً لهذا الغرض، دُعي أساتذة الأزهر العلماء الستون الى مجلسه، واسـتُقبلوا استقبالاً عسكرياً رسمياً، ثم مُنحوا فرصة أن يتمتعوا بإطراء نابليون وإعجابه بالإسلام وبمحمد، وبإجلاله الواضح للقرآن، الذي بدا على إلفة تامة به. وقد نجحت خطـة نـابليون، وسـرعان مـا بـدا سـكان القـاهرة وكـأنهم فقـدوا ريبتهم بالمحتلين (69). وفيما بعد، أعطى نابليون نائبه كليبر تعليمات مشددة بأن يدير أمور مصر، بعـد أن يغادرهـا هـو، مـن خـلال المسـتـشـرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين كان باستطاعتهم أن يستميلوهم الى جانبهم؛ فأية سياسة أخرى كانت حمقاء وباهظة التكاليف (70). ولقد آمن فيكتـور هوغـو بأنـه أدرك مجـد نـابليون التكتيكـي فـي حملتـه الـشرقية، وجسّده في قصدته "هو":

"بجانب النيل، أجده مرة أخرى ومصر تتألق بنيران فجره، وصولجانه الامبراطوري يبزغ في الشرق ظافراً، مليئاً بالحماسة، متفجراً بالانجازات ابن المعجزة، أذهل أرض المعجزات والشيوخ المسنون أجلّوا الأمير الفتي الحكيم وملأ الناس خوفاً جيوشه التي لم يكن لها سابق ونبيلاً، جليلاً ظهر للقبائل المذهولة

إن نصراً كهذا النصر لم يكن يمكن أن يعد إلا قبل حملة عسكرية، وربما لم يكن قادراً على إعداده سـوى إنسان لم تكن له خبرة سابقة بالشرقة سـوى ما أنبأته به الكتب والباحثون. وإن فكرة اصطحاب مجمع علمي (أكاديمية) كامل هي الى حد بعيد جانب من جوانب هذا الموقف النصي من الشرق. وقد غذّى هذا الموقف بدوره عن طريق مراسيم ثورية معينة (خصوصاً مرسوم العاشر من شهر جرمنال السنة الثالثة – الثلاثين من آذار عام 1793 – القاضي بتأسيس المدرسة الأهلية في المكتبة الوطنية، لتدريس العربية، والتركية، والفارسية) (72) كان غرضها غرضاً عقلانياً هو تعرية حتى أكثر أنماط المعرفة إبهاماً من سـريتها المبهمة وتحويلها الى معرفة رسمية مؤسسة. وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ معرفة رسمية مؤسسة. وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ والأوحد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية. وأصبح ساسي، والأوحد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية. وأصبح ساسي، غيما بعد، تقريباً معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه غلى هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن. وكان كثيرون منهم نافعين على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن. وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً، بالطرق التي كان بها عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر.

لكن التعامل مع المسلمين لم يكن إلا جزءاً واحداً من مشروع نابليون للسيطرة على مصر. وكان الجزء الآخر تحويل مصر الى بلد مفتوح تماماً، ووضعها، بصورة كلية، في متناول التحليل المتقصي الأوروبي. وأصبح مقدراً لمصر بعد كونها أرضاً للإبهام وقسماً من الشرق كان حتى تلك اللحظة معروفاً بصورة غير مباشرة من خلال مغامرات الرحّالة، والباحثين، والفاتحين، السابقين، أن تتحول الى دائرة للمعرفة الفرنسية. وهنا أيضاً تتجلى المواقف النصية والتخطيطية. فقد كان معهد مصر، يفِرَق الكيميائيين، والمؤرخين، وعلماء الحياة، وعلماء الآثار فيه، وبجرّاحيه، ودارسي العصور الغابرة فيه، اللواء المتفقّه من ألوية الجيش. ولم تكن

مهمته أقل هجومية: أن يصوغ مصر في الفرنسية الحديثة؛ وبخلاف كتاب آبي لو ماسكرييه وصف مصر المنشور عام 1735، فإن كتاب نابليون كان يُنتوى له أن يكون مشروعاً كونياً. ومنذ اللحظات الأولى للإحتلال، تقريباً، دفع نابليون المعهد الى أن يعقد اجتماعاته ويقوم بتجاربه – بعثاته الجامعة للحقائق، كما يمكن أن نسميها اليوم. وما هو أكثر أهمية هو أن كل ما قيل، أو شوهد، أو دُرس كان ينبغي أن يُسجل، ولقد سرُجل بالفعل في المصادرة التملكية العظيمة لبلد من قبل بلد آخر، أي وصف مصر، الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً بين 1709 و 1828 (73).

لا تكمن فرادة الوصف في حجمه فقط، أو حتى في ذكاء المسهمين فيه، بل في موقفه من موضوعه. وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشراقية الحديثة. وتجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية للكتاب، التي كتبها جان – بابتيست – جوزيف فوربيه، أمين المعهد، أن الباحثين بـ "عملهم" مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون، بصرامة، وبصورة مباشرة، نمطاً من الدلالة الثقافية، والجغرافية، والتاريخية النقية. فقد كانت مصر محور العلاقات القائمة بين أفريقيا وآسيا، بين أوروبا والمشرق، بين الذاكرة والواقع الفعلي:

"تحتل مصر، في تموضعها بين أفريقيا وآسيا، وفي سهولة اتصالها بأوروبا، مركز القارة القديمة. ولا يقدم هذا البلد سوى الذكريات العظيمة؛ فهي أرض الفنون، وهي تحفظ مآثر لا تحصى؛ وما تزال قائمة معابدها الرئيسية والقصور التي سكنها ملوكها – رغم أن أقل صروحها عراقة كانت قد شيدت حين حدثت حروب طروادة. وقد رحل كل من هومر، وليكيرغس، وسولون، وفيثاغورس، وأفلاطون الى مصر لدراسة علومها، وديانتها، وقوانينها، وأسس الاسكندر مدينة عامرة بالرفاه والثراء فيها، مدينة تمتعت، لزمن طويل، بالسيادة التجارية، وشهدت بومبي، ويوليوس قيصر، ومارك أنتوني، وأوغسطس يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم كله. ومن هنا يليق

بهذا البلد أن يجذب اهتمام الأمراء العظام الـذين يتحكم ون بمصائر الأمـم. ولم يحدث مرة أن أمة من الأمم حشدت لنفسـها قوة ذات شأو، سـواء فـي الغـرب أو فـي آسـيا، دون أن تقودهـا هـذه القـوة أيـضاً باتجـاه مـصر، التـي اعتبرت بوجه من الوجوه نصيبها الطبيعي" (74).

ولأن مصر كانت مفعمة بالدلالات والمعنى بالنسبة للفنون، والعلوم، والسياسة والحكم، فقد كان دورها أن تكون المسرح الذي تدور عليه الأحداث ذات الأهمية التاريخية العالمية. وبالاستيلاء على مصر، إذن، فإن القوة الحديثة كانت تجلو شدة بأسها وتسوغ التاريخ؛ وكان قدر مصر ذاتها أن تلحق بأمة أخرى، يُفضل أن تكون أوروبا. وإضافة الى ذلك، فإن هذه القوة الحديثة ستدخل أيضاً تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات في عظمة هوميروس، والاسكندر، وقيصر، وأفلاطون، وسولون، وفيتاغورس الذين باركوا الشرق بوجودهم، ماضياً، فيه. وبإيجاز، فقد وُجد الشرق من حيث هو طقم من القيم مرتبط لا بحقائقه الحديثة، بل بسلسلة من التماسات المثبتة التي كانت قد تمت بينه وبين ماض أوروبي قصيّ. وذلك مثل صاف على الموقف النصي التخطيطي الذي ما فتئت أشير اليه.

يستمر فوربيه بطريقة مشابهة، وعلى مدى مئة صفحة ونيف (وحجم الصفحة بالمناسبة، متر مربع، كأنما فُكّر بالمشروع وبحجم الصفحة بوصفها ذوي مقياس واحد). لكنه، من خلال الماضي العائم دون قيد، كان عليه أن يسوغ الحملة النابليونية باعتبارها شيئاً كان لا بد أن يحدث حين حدث. ولا يتخلى فورييه لحظة واحدة عن المنظور الاحتدامي (الدرامي). وبوعي دائم لجمهوره الأوروبي، وللشخصيات الشرقية التي كان يتحكم بها ويصرفها كيفما يشاء، يكتب:

"يتذكر المرء الانطباع الذي تركته على أوروبا بأكملها الأنباء المذهلة بأن الفرنسيين قد دخلوا الشرق وكان هذا المشروع العظيم قد دُرس في صمت بإمعان وتأمل عميق، وأعدله بدرجة من النشاط والسرية خدعت رصد أعدائنا القلقين الذين لم يدركوا، إلا لحظة حدوثه، أنه كان قد تُصُور، وخُطط له، ونُفذ بنجاح "

وكان لانقلاب مسرحي كهذا ميزاته بالنسبة للشرق أيضاً: "هذا البلد الذي نشر معرفته الى أمم كثيرة، غارق الآن في البربرية".

ولم يكن إلا بطل حق ليستطيع أن يجمع هـذه العوامـل كلهـا معـاً، وهـو مـا يصفه فورييه الآن:

"لقد قدّر نابليون حق قدره الأثر الذي سيتركه هذا الحدث على العلاقات بين أوروبا، والشرق، وأفريقيا، وعلى الملاحة في البحر المتوسط، وعلى مصير آسيا ... وأراد نابليون أن يقدم مثلاً أوروبياً نافعاً للشرق، وأن يجعل حياة السكان، في نهاية المطاف، أكثر سعادة، وأن يستحضر إليهم أيضاً جميع المزايا الكامنة في حضارة وصلت الى درجة الكمال. ولم يكن ممكناً تحقيق شيء من هذا كله دون التطبيق المستمر على المشروع للآداب والعلوم" (75).

أن يُنقذ إقليماً من بربريته الحاضرة ويعيده الى عظمته الكلاسيكية السابقة؛ أن يُلقن الشرق (لمصلحته هو) طرائق الغرب الحديث؛ أن يُحل القوة العسكرية محلاً أدنى، أو يقلل من أهمية دورها تعظيماً لمشروع المعرفة الممجدة التي اكتُسبت أثناء عملية السيطرة السياسية على الشرق؛ أن يصوغ الشرق، يعطيه شكلاً، وهويةً، وتحديداً يصحبه اعتراف كامل بمكانته في الذاكرة، وبأهميته بالنسبة للاستراتيجية الامبراطورية، وبدوره "الطبيعي" من حيث هو ملحق لأوروبا؛ أن يُجل المعرفة المجمعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرفها بتسميتها "اسهاماً في نمو المعرفة الحديثة" في حين لم يكن السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا

بوصفهم ذريعة لخلق نص لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين؛ أن يشعر المرء بنفسه أوروبياً في مركز القيادة، كيف شاء تقريباً، للتاريخ الشرقي، والزمن الشرقي، والجغرافيا الشرقية؛ أن يؤسس مجالات جديدة للتخصص؛ وأن ينشئ فروعاً جديدة للمعرفة، أن يقسم، ويوزع، ويخطط، ويجدول، ويصنف مؤشرات، ويسجل كل ما تتناوله الرؤيا (وما لا تتناوله)؛ أن يشكل من كل جزئية تُلاحظ تعميماً، ومن كل تعميم قانوناً لا يتغير للطبيعة الشرقية، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية، والنمط الشرقي؛ لكن، وفوق كل شيء، أن يحول الواقع الحي الى مادة للنصوص، وأن يمتلك (أو يظن أنه يمتلك) الواقع، بصورة رئيسية لأنه ما من شيء في الشرق يبدو وكأنه يقاوم قوة المرء: تلك هي ملامح الاسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليةً في وصف مصر، هذا الكتاب الذي جعله ممكناً، هو بدوره، ودعمه، احتواء نابليون الاستشراقي الصرف لمصر باستخدام أدوات المعرفة والقوة الغربيتين، وعلى هذا النحو، يختتم فوربيه مقدمته معلناً أن التاريخ سيتذكر "كيف كانت مصر مسرح مجده [نابليون]، وستحفظ من النسيان جميع طروف هذا الحدث الخارق" (76).

وبهذا يزيح الوصف التاريخ المصري أو الشرقي عن موضعه من حيث هو تاريخ له تماسكه الداخلي والخاص، وهويته، ومعناه. وبدلاً من ذلك، فإن التاريخ، كما هو مسجل في الوصف، يقتلع التاريخ المصري أو الشرقي ويحل محله، عبر توحيد هويته هو، مباشرة، وبصورة فورية، بتاريخ العالم، وهو اسلم استبدالي لبق لتاريخ أوروبا. وأن يُنقذ حدثاً ما من مطاوي النسيان هو، في عرف المستشرق، معادلٌ لتحويل الشرق الى مسرح للتمثيلات التي ابتكرها الشرق؛ هذا هو، بالضبط تقريباً، ما يقوله فورييه. وإضافة، فإن مجرد القوة النابعة من كون الاستشراق قد وصف الشرق في إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الإبهام الصامت، حيث إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الإبهام الصامت، حيث لكن قد انظرح مهملاً (باستثناء غمغمات بدائية نابعة من إحساسه الهائل، لكن غير المحدد، بماضيه الغابر) الى وضوح العلم الأوروبي الحديث. وهنا

يتجسم هذا الشرق الجديد – كما في أطروحة جيوفري سان – هيلير البيولوجية ، مثلاً ، الواردة في وصف مصر – باعتباره توثيقاً للقوانين التي صاغها بوفون (77) عن التخصص الحيواني، أو يحقق الشرق غرض "التضاد المتنافر مع عادات الأمم الأوروبية" (78) بحيث يبرز التلذذ الغريب للشرقيين، فيُعمق ويُضيء ، الصحو والعقلانية المميزين للعادات الغربية. أو لنقتبس فائدة أخرى للشرق، يتم البحث في أجساد الأوروبيين عن خصائص معادلة لتلك الخصائص الفيزيولوجية الشرقية التي أمكنت تحنيط الأجساد بنجاح، من أجل تُحفظ أجساد الفرسان الذين سقطوا في ساحة الشرف بقايا شبه حية لحملة نابليون الشرقية العظيمة. (79)

بيد أن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكرياً لم يدمر في الوقت نفسه خصب الاسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق، بل إن الاحتلال قد خلق، بالمدلول الحرفي للكلمة، تجربة الشرق الحديثة بأكملها كما أوّل هذا الشرق ضمن الكون الإنشائي الذي أسسه نابليون في مصر، والذي كان بين أدواته المستخدمة للسيطرة والانتشار معهد مصر و وصف مصر. وكانت الفكرة، كما عبر عنها شارل – رو، أن مصر "وقد أعيدت الى عهد من الرفاه والثراء، وجُددت حيويتها ونضارتها على يد إدارة متنورة

ستغمر بأشعتها الناشرة للحضارة جميع جيرانها الشرقيين" (80). صحيح أن القوى الأوروبية الأخرى، وبخاصة انكلترا، ستحاول أن تنافس فرنسا في هذه المهمة – الرسالة. لكن ما سيحدث ويكون تراثاً مستمراً للرسالة الغربية المشتركة في الشرق – بالرغم من مشاحنات الدول الأوروبية فيما بينها، وتنافسها غير اللائق، بل حروبها الفعلية كذلك – سيكون خلق مشاريع جديدة، ورؤى جديدة، ومبادرات جديدة توحد بين أجزاء إضافية من الشرق القديم وبين الروح الأوروبية الظافرة. فبعد نابليون، إذن، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً. فقد ارتقت واقعيتها الوصفية وغدت لا مجرد أسلوب للتمثيل، بل لغة، بل بالحري وسيلة للخلق. وقد أعيد بناء الشرق،

وأعيد تجميعه، وصيغ، وبإيجاز، وُلد من جهود المستشرقين، جنباً الى جنب مع "اللغات الأم"، كما أسمى أنطوان فابر دوليفيه تلك المنابع الهاجعة للهجات الشعبية الأوروبية الحديثة. وصار وصف مصر النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بُذلت لتقريب الشرق من أوروبا، ومن ثم لامتصاصه نهائياً ثم – وهذا ذو أهمية مركزية – إلغاء أو، على الأقل إخضاع، غرابته وتخفيفها أو، في حالة الاسلام بالذات، إخضاع عدائيته وتخفيفها. ذلك أن السرق الإسلامي منذ الآن سيبدو فصلة تشير الى قوة المستشرق، لا الى المسلمين من حيث هم بشر أو الى تاريخهم من حيث هو تاريخ.

وعلى هذا النحو، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصية، من كتاب شاتوبريان المرحلة، الى كتاب لامارتين رحلة في الشرق، وكتاب فلوبير سلامبو، وضمن الخط نفسه من التراث، كتاب لين مسرد مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وكتاب ريتشارد بيرتُن مسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة. وما يربط هذه المؤلفات ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقيتين وحسب، بل هو أيضاً اعتمادها المتفقه على الشرق بوصفه رحماً منه انبثقت. وإذا كانت هذه المخلوقات قد انجلت في النهاية، بما في ذلك من مفارقة ضدية، عن صورة زائفة مؤسلبة الى درجة عالية، وتقليدات محكمة النسج، للصورة التي يمكن أن يُتصور الشرق الفعلي الحي عليها، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقاً من قوة التصور التخيلي لهذه المؤلفات، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للسرقة وسيادتها عليه؛ هذه السيادة التي كان نمطها الأولي كاغليوسترو، المشخصن الأوروبي العظيم للشرق، ونابليون، أول فاتح حديث له.

لم يكن العمل الفني أو النصي النتاج الوحيد لحملة نابليون. فقد كان ثمة، بالإضافة الى ذلك وما هو بالتأكيد أعمق تأثيراً من ذلك، المشروع العملي

الذي كان مثله الرئيسي كتاب أرنست رينان النظام المقارن والتاريخ العام للغات السامية، المنجز عام 1848، بتوقيت بالغ الجقة ليقدم للحصول على جائزة فولني، والمشروع الجغراسي، الـذي كان مثلاه الرئيسيان قناة السويس لفردينان دوليسبس واحتلال انكلترا لمصر عام 1884، والفرق بين المشروعين ليس فرقاً في المقياس الواضح لكل منهما فقط، بل إنه كذلك فرق في الخصيصة النوعية للإيمان الاستشراقي. فقد آمن رينان بحق أنه أعاد خلق الشرق، كما كان الشرق فعلاً، في كتابه. أما دوليسبس فقد كان، في الطرف المقابل، يشعر دائماً بشيء من الرهبة بإزاء الجدة التي أطلقها مشروعه من الشرق القديم؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن أطلقها مشروعه من الشرق القديم؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن نفسه لكل من كان تدشين القناة عام 1869 حدثاً غير عادي بالنسبة لـه. وتتابع حماسة توماس كوك، في مؤلفه الـدليل الاعلانـي للرحالـة والـسائح لليوم الأول من تموز، 1869، حماسة دوليسبس وتنميها:

"يوم السابع عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سيحتفل بنجاح أعظم إنجاز هندسي في القرن الحاضر في حفل تدشين رائع سيحضره ممثل خاص لكل عائلة من العائلات الملكية في أوروبا تقريباً. وستكون المناسبة، بحق، مناسبة استثنائية. فلقد ظل شق خط اتصال مائي بين أوروبا والشرق هاجس قرون عديدة، وشغل، دورياً، عقول اليونانيين، والرومان، والساكسونيين، والغول، غير أنه في السنوات الأخيرة فقط، بدأت الحضارة الحديثة بصورة جدية في اتخاذ الخطوات لمضارعة جهود الفراعنة القدماء الذين كانوا، قبل قرون عديدة، قد شقوا قناة بين البحرين ما تزال آثارها باقية حتى اليوم .. إن كل ما يرتبط بالأعمال الحديثة ذو أبعاد عملاقة قصوى؛ والتمعن في النشرة التي تصف هذا المشروع، بقلم فارس سان ستوس، يثير أقصى درجات إعدابنا بعبقرية العقل المنفذ العظيم – عقل السيد فردينان دوليسبس – الذي أصبح حلم الأجيال، بفضل مثابرته، وجرأته الهادئة، ونظره الثاقب، أخيراً حقيقة واقعة ملموسة مشروع وجرأته الهادئة، ونظره الثاقب، أخيراً حقيقة واقعة ملموسة مشروع

تقريب أقطار الغرب والـشرق الـى درجـة أكبـر، وعـن طريـق ذلـك، توحيـد حضارات عهود تاريخية مختلفة" (81).

وكان ما تصوره كوك، وما أعلن عنه دوليسيبس في مذكراته، وخطبه، ونشراته الدعائية، ورسائله، هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب الحديثة، والتقريب بين ثقافات كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة، والفرض الفعلي لقوة التكنولوجيا الحديثة والإرادة الفكرية على كيانات جغرافية كانت سابقاً مستقرة ومقسمة، مثل الشرق والغرب.

كانت بداية دوليسيبس، من حيث نسبه، بدايةً عريقة. إذ كـان والـده، مـاتيو دوليسيبس، قد وفد الي مصر مع نابليون وبقي فيها ("ممثلاً غيـر رسـمي لفرنسا" بعبارة مارلو) (82) لأربع سنوات بعد أن جـلا عنهـا الفرنـسيون عـام 1801. ويشير كثير من كتابات فردينان المتأخرة الى اهتمام نابليون نفسه بشق قناة لم يكن يعتقد، بسبب المعلومات الخاطئة التي زوده بها خبراؤه، أن شقها هدف يمكن تحقيقه. وقد عاد دوليسبس الـي مـصر عـام 1854 – مصاباً بعدوى التاريخ المتذبذب لمشاريع القناة الت يكان بينها خطط فرنسية جالت ريشيليو والسان – سيمونيين – ليبدأ تنفيـذ المـشروع الـذي انتهى أخيراً بعد خمسة عشر عاماً. ولم يكن لدوليسبس خلفية هندسية حقيقية. ولكن ثقته الهائلة بمهاراته شبه الألوهية في البناء، والنقل، والخلق، أمكنته، وحدها، من الاستمرار؛ وفيما كانت مواهبه الديبلوماسية والمالية تؤمن له دعماً مصرياً وأوروبياً، بدا أنه اكتسب المعرفة الضرورية ليصل بالأمور الى مرحلة الاكتمال. بل أنه تعلم كذلك – وربما كان هـذا أكثـر نفعاً – كيف يزرع الشخصيات التي كان يُّحتمـل أن تـسـهم فـي مـشـروعه. وقد قال لهولاء المسهمين، عام 1860 "تصوروا الخدمات الهائلة التي سيؤديها تقريب الغرب والشرق للحضارة ولتطوير الثروات العامة. إن العالم ليراقب تقدمكم الجليل وأنتم تنتظرون استجابة العالم لكم" (83). وبمقتضى هذه المفهومات، كان اسـم شـركة الاسـتثمارات التـي أسـسـها

دوليسبس عام 1858 مشحوناً بالانفعال، وبعكس المخططات الجليلة التي كانت عزيزة على قبله: الشركة الكونية. وفي عام 1862 قدمت الأكاديمية الفرنسية جائزة لملحمة تُنظم حول القناة؛ وقد أفرغ بورنييه، الذي ربح الجائزة، من مكنون ذاته تعابير الغلو التالية التي لم يكن أي منها، جوهرياً، على تعارض مع الصورة التي حملها دوليسبس عما كان مقدماً عليه:

"الى العمل؛ أيها العمال الذين تدفعكم فرنسانا شقوا، للعالم، هذا الطريق الجديد. آباؤكم الأبطال وصلوا الى هنا فكونوا حازمين مثل أولئك الباسلين. مثلهم ستحاربون عند أقدام الأهرام، وستتأملكم أيضاً آلافها الأربعة. بلى [ستحاربون] للعالم، لآسيا وأوروبا. بلى [ستحاربون] للعالم، لآسيا وأوروبا. للأقاليم البعيدة التي يلفها الليل. للشعوب السعيدة، الحرة، الإنسانية والشجاعة للشعوب الشريرة، وللعبيد

ولم يكن دوليسبس أكثر فصاحة وثراء منابع في أي موقف مما كان عليه حين كان يطلب منه أن يسوغ النفقات الطائلة في المال والرجال التي تطلبتها القناة. فقد كان قادراً على دفق الاحصائيات بما يكفي لسحر أية أذن؛ وكان يقتبس هيرودوتس والاحصائيات البحرية بالسلاسة نفسها. وفي دفتر مذكراته لعام 1864 يقتبس باستحسان ملاحظة كاسيمير لوكونت بأن الحياة ذات السلوكية الفردية الشاذة تنمي أصالة عالية في الإنسان، ومن الأصالة ستنبع إنجازات مغامرة عظيمة (85). ومثل هذه الانجازات تستقبي مبرراتها من ذاتها ولذاتها؛ فالقناة، رغم نسب إخفاقاتها

العريق، وتكاليفها المثيرة للسخط، وطموحها المذهل لتغيير الطريقة التي بها تعامل أوروبا الشرق، كانت تستحق الجهد المبذول كله. وهي مشروع قادر بفرادة على أن يتجاوز اعتراضات أولئك الذين استشيروا حوله. وقادر، بتحسين الشرق بمجمله، على أن يحقق ما لم يكن بمقدور المصريين المخططين، والصينيين المكرة، والهنود نصف العراة، أن يحققوه لأنفسهم أبداً.

كانت مراسيم الافتتاح في تشرين الثاني عام 1869 مناسبة جسدت أفكار دوليسبس تجسيداً لا يقل كمالاً عن تاريخ تحركات دوليسبس بأكمله. ولسنوات طوال، كانت خطبه، ورسائله، ونشراته، مثقلة بمفردات لغة ناصعة الحيوية والمسرحية. وفي سعيه وراء النجاح، نجده دائماً يتحدث عن نفسه (بضمير المتكلم الجمع) قائلاً: لقد خلقنا، وصارعنا، ونفذنا، وأنجزنا، وفعلنا، وأدركنا، وثابرنا، وتقدمنا؛ ولا شيء، كرّر مراراً، يستطيع أن يوقفنا، لا شيء مستحيل، لا شيء ذو أهمية في نهاية المطاف سوى تحقيق "النتيجة النهائية" الخاتمة الجليلة" التي كان قد تصورها، وحددها، ووضعها، أخيراً، موضع التنفيذ. وحين تحدث القاصد الرسولي حالممثل البابوي> في الاحتفالات يوم 16 تشرين الثاني، مخاطباً الأعيان المجتمعين، حاولت خطبته الى أقصى حد ممكن أن تكون في مقام المأثرة الفكرية والتخيلية المدهشة التي مثلتها قناة دوليسبس؛

"يُسمح لنا أن نقول إن الساعة التي أعلنت ليست من أكثر الساعات وقاراً وحسب، بل هي كذلك من أخطر الساعات التي عاشتها الإنسانية منذ أن كان لها تاريخ على هذه الأرض. في هذا المكان – حيث تتناخم أفريقيا وآسيا دون أن تتماسا إطلاقاً، هذا الاحتفال العظيم الذي يحييه الجنس البشري، هذا الحضور الجليل المتنوع الأجناس، كل أجناس العالم، جميع الرايات التي ترفرف ببهجة تحت هذه السماء المشرقة والرحبة، والصليب المنتصب، يلقى احترام الجميع، ويواجه الهلال. فكم من أعجوبة وكم من

تقابل مؤثر في النفس، وكم حلم أصبح حقيقة ملموسة بعد أن اشتهر بأنه وهمي؛ وفي هذ الحشد من الأعاجيب، كم من قضية فكرية بـرزت للمفكـر، وكـم مـن فرحـة فـي الـساعة الحاضـرة، وكـم مـن أمـل نـضر فـي آفـاق المستقبل.

إن طرفي العالم يتقاربان، وفي تقاربهما يتعارفان، وفي تعارفهما يهتز البشر، أطفال الرب الواحد الأوحد، فرحاً بأخوتهم المتبادلة. فيا أيها الغرب، ويا أيها الشرق، لتتقاربا، وتتأملا، ولتتعارفا، وتتصافحا، وتتحاضنا.

لكن، خلف الظاهرة المادية، يكتشف نظر المفكر آفاقاً أرحب بكثير من المساحات المدركة، آفاقاً لا حـد لها تتحقق فيها أجـل الأقـدار وأزهـى الانتصارات. واليقين الأكثر سرمدية للجنس البشري.

فيا رب، لتسبّح روحك القدس على هذه المياه، غادية رائحة، من الغرب الى الشرق، ومن الشرق الى الغرب.

ويا رب، انتهج هذه الطريق لتقرّب العباد بعضهم من بعض"(86).

وبدا العالم كله محتشداً ليؤدي تحية إجلال لخطة ما كان الرب إلا ليباركها ويستعملها هو بنفسه. لقد انحلت التمايزات والتوجسات القديمة؛ وواجه الصليب الهلال، ووفد الغرب الى الشرق ليحل فيه فلا يغادره أبداً (الى أن يقوم جمال عبد الناصر، في تموز 1956، بتنشيط قضية استيلاء مصر على القناة عن طريق التلفظ باسم دوليسبس).

في فكرة قناة السويس ذاتها نجد الخاتمة المنطقية للفكر الاستشراقي بل، وذلك أكثر تشويقاً، للجهد الاستشراقي. كانت آسيا ذات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا النأي والاغتراب الصامتين؛ وكان الاسلام العدائية الهجومية

بالنسبة للمسيحية الأوروبية. ومن أجل التغلب على ثوابت مهيبة كهذه، كان على الشرق أولاً أن يُعرف، ثم أن يعاد خلقُه على أيدي الباحثين، والجنود، والقضاة الذين أخرجوا الى الضوء لغات، وتواريخ، وأعراقاً، وثقافات منسية من أجل أن يطرحوها – خارج مـدى إدراك المستـشرقين المحـدثين – بوصفها الـشرق الكلاسـيكي الحـق الـذي يمكـن أن يـستخدم مـن أجـل محاكمة الشرق الحديث وحكمه. لقد تلاشي الإبهام ليستبدل بكيانات هشة؛ وكان الاستشراق لفظة لباحث تدل على ما كانت أوروبا الحديثة قد استخلصته وفهمته منذ عهد قريب من المشرق الذي كان وما يزال غريب الأطوار. لقد دمّر دوليسبس وقناته، أخيراًن نـأي الـشرق، وحميميتـه المتشرنقة بعيداً عن الغرب، وغرابته المدهشة الصلدة. وتماماً كما يمكن لعائق بري أن يحوّل الي شريان سائل، كذلك غُير جـوهر الـشرق ولـم يعـد بمقدور أحد ، بعد دوليسبس، أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمـي الـي عالم آخر، إذا قصد الدقة بل كان ثمة عالمـ"نا" وحسب؛ عالم "واحد" متواشج مترابط لأن قناة السويس كانت قد أصابت بالإحباط آخر الأقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم. ومنذ ذلك الحين، فإن مفهوم "الـشرق" يصبح مفهومـاً إداريـاً أو تنفيـذياً، ويغـدو خاضـعاً للعوامـل الـسكانية، والاقتـصادية والاجتماعيـة ففـي عـرف امبريـاليين مثـل بلفـور، أو عرف أعداء الامبريالية مثل جّي.أي.هوبسـن، فإن الـشـرقي، الافريقـي، هـو أحد أفراد عرق محكوم، ولا يحدد بصورة مطلقة بكونه يقطن منطقةً جغرافية ما. لقد أذاب دوليسبس الهوية الجغرافية للشرق بجرّ الشرق (بالمعنى الحرفي تقريباً) الـى داخـل الغـرب وبنفـي تهديـد الإسـلام أخيـراً. وستبرز فصلات وتجارب جديدة، تشمل الفصلات والتجارب الامبريالية؛ ومع مرور الزمن، سيكيف الاستشراق نفسه معها، إنما بطريقة لا تخلو من بعض الصعوبة.

الفصل الأول: أزمــــات

قد يبدو غريباً أن نصف شيئاً ما بأنه يتخذ موقفاً نصّياً، لكن دارس الأدب سيفهم العبارة بسهولة أكبر إذا استعاد الى الذهن نمط النظرة الت يهاجمها فولتير في كانديـد، أو حتى الموقـف مـن الواقـع الـذي هجـاه سرفانتس في دون كيخوته. فما يبدو عقلانياً اعتيادياً لهذين الكاتبين هـو أن ثمة مغالطة في أن يُفترض أن الفوضى الهائجة، الاشـكالية، التـي لا يمكـن التكون بمساراتوا، والتي يعيش فيها الإنسان يمكن أن تفهم على أسـاس ما تقوله الكتب – النصوص؛ فأن يطبق المرء على الواقع ما يتعلمه من كتاب، بصورة حرفية، هـو أن يعرّض نفسه للحمـق أو للـدمار. ولـن يفكـر الإنسان باستخدام Amadis of Gaul لفهم إسبانيا القرن السادس عشر (أو إسبانيا المعاصرة) بأكثر مما يفكر باستخدام الكتاب المقدس ليفهم، مثلاً، مجلس العموم <البريطاني> لكن من الواضح أن الناس قد حاولوا دائماً – وما يزالون يحاولون – أن يستخدموا النصوص بمثل هذه الطريقة الساذجة؛ ولو لـم يكـن هـذا صحيحاً لمـا بقـي كانديـد ودون كيخوتـه اليـوم يستهويان القراء كما يفعلان. ويبدو أن تفضيل حس السلطة الخططية النابعة من النصوص على الحس بالضياع الذي ينتج من المواجهة المباشرة للانساني، هو قصور إنساني مشترك. لكن، هل هذا القصور حاضر دائماً، أم أن ثمـة ظروفـاً، دون أخـري، تخلـق احتمـالات أقـوي لطغيـان الموقـف النصى؟

يرجّح الموقف النصي وضعان إثنان. الأول هو حين يواجه الإنسان عن كثب ما كان نائياً من قبل، وما هو مجهول نسبياً، ومهدد. وفي حالة كهذه يلجأ الإنسان لا الى ما يشبهه الجديد الطارئ في تجربته السابقة وحسب، بل الى ما كان قد قرأه عنه أيضاً. فكتب الرحلات وكتب دليل السائح هي أنماط نصوص تمتلك من "الطبيعية" ومن المنطقية في تأليفها

واستخدامها، ما يمتلكه أي كتاب يمكن أن يخطر ببال المرء، بالضبط نتيجة لهذا الميل الإنساني الى الارتكاس الى نص ما حين تهدد شكوك الارتحال في أرض غريبة طمأنينة الإنسان ورباطة جأشه. ويجد كثير من المسافرين أنفسهم يقولون، في وصف تجربة ما في بلد جديد، إنها لم تكن كما كانوا قد توقعوها أن تكون، قاصدين بذلك أنها لم تكن كما كان كتاب ما قد قال إنها ستكون. وطبيعي أن كثيراً من مؤلفي كتب الرحلات والأدلة السياحية يؤلفون كتبهم من أجل أن يقولوا إن بلداً ما هو كما يلي، أو، وذلك أفضل، إنه خصب الألوان متعددها، أو غال، أو شيق، وهكذا. والمنطلق في كلتا الحالتين هو أن البشر، والأمكنة، والتجارب قابلة دائماً للوصف في كتاب، الى درجة أن الكتاب (أو النص) يكتسب سلطة أعظم، وقدرة على النفع أكبر حتى مما يمتلكه الواقع الفعلي الذي يصفه. إن العنصر الملهاتي (الكوميدي) في بحث فابريس دلْ دونغو عن معركة واترلو لا يكمن في أنه يخفق في العثور على المعركة، بقدر ما يكمن في كونه يبحث عنها يخفق في العثور على النصوص.

أما الوضع الثاني الذي يرجّح الموقف النصي فهو امتلاك مظهر النجاح. فإذا قرأ المرء كتاباً يدّعي أن الأسود فتاكة ثم واجه أسداً فتاكاً (وأنا أبسط الأمور، طبعاً)، فإن الاحتمال الأكبر هو أن المرء سيميل الى قراءة كتب أخرى لمؤلف هذا الكتاب، وسيصدقها. فإذا كان كتاب الأسود، علاوة على ذلك، يعطي المرء تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد فتاك، ثم نجحت التعليمات نجاحاً كاملاً، فإن المؤلف لن يصدق الى حد بعيد وحسب، بل إنه سيجد نفسه مضطراً الى أن يجرب حظه في أنماط أخرى من الأداء الكتابي. ثمة، إذن، جدلية معقدة للتعزيز والإمداد تتحدد بموجبها تجارب القراء، في الواقع، بما كانوا قرأوه من كتب، ثم يؤثر هذا، بدوره، على المؤلفين دافعاً إياهم الى تناول موضوعات محددة سلفاً بتجارب القراء. وهكذا فقد يؤدي كتاب عن طريقة التعامل مع الأسود الفتاكة الى وضع سلسلة من الكتب في موضوعات مثل فتك الأسود، أصول الفتك، الخ.

وبصورة مماثلة، إذ يتركز محرق النص بشكل أضيق على الموضوع – لا الأسود الآن بل شدة فتكها – يمكن أن نتوقع أن تؤدي الوسائل التي يُنصح باتباعها للتعامل مع فتك الأسود الى زيادة فتكها وإجبارها على أن تكون فتاكة، ما دام ذلك هو حقيقتها، وهو، جوهرياً، ما نعرفه عنها أو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عنها.

إن نصاً يزعم أنه يحتوي على معرفة تتعلق بواقع فعلي، وينبع من ظروف تشبه الظروف التي وصفتها الآن لا يمكن أن يرفض بسهولة ويتجاهل. ذلك أن المعرفة الخابرة ستنسب إليه ويمكن أن تلتصق به سلطة الجامعيين، والمؤسسات، والحكومات، وتحيطه بهالة أعظم من الامتياز وسمو المقام مما تدعو اليه نجاحاته العملية. لكن ما هو أهم من ذلك هو أن نصوصاً كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب، بل ، كذلك، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه. وبمرور الزمن، فإن مثل هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثاً، أو ما يسميه فوكو إنشاء، يكون وجوده أو ثقله المادي، لا الأصالة التي يتمتع بها مؤلف ما، مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منه. ومثل هذا النص يتألف من وحدات المعلومات السابقة الوجود التي أودعها فلوبير في منسق (كتالوج) الأفكار المتوارثة.

في ضوء ما سبق، أنظر الى نابليون ودوليسبس؛ لقد كان كل ما عرفاه، تقريباً نابعاً من كتب ألفت في تراث الاستشراق، ووُضعت في مكتبة عن الأفكار المتوارثة، وبالنسبة لهما، كان الشرق مثل الأسد الفتاك، شيئاً سيواجه ويتعامل معه، الى حد ما، لأن النصوص جعلت ذلك الشرق ممكناً. وشرق كهذا كان صامتاً، في متناول يد أوروبا لتحقيق مشروعات شبكت السكان الأصليين، لكنها لم تكن أبداً مسؤولة مباشرة أمامهم، وعاجزاً عن مقاومة المشروعات، والصور، أو حتى مجرد الأوصاف التي ابتُكرت له. وقد سميت، في ما سبق من هذا الفصل، هذه العلاقة بين الكتابة الغربية (وعقابيلها) وبين الصمت الشرقي نتيجة وعلامة لقوة الغرب الثقافية

العظيمة، ولإرادة القوة فيه بإزاء الشرق. غير أن ثمـة جانبـاً آخرللقـوة، جانبـاً يعتمد وجوده على ضغوط تراث الاستشراق وموقه النصي من الشرق، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة، كما تفعل الكتب حول الأسود الفتاكـة الـي أن يصبح بمقدور اثنين فقط من أصحاب المشروعات الذين بيّتوا خططـاً للشرق – هو المنظور الذي يراهما مستمرين في عملهما عبر صمت الشرق الهلامي الدون أبعاد، بصورة رئيسية لأن إنشاء الاستشراق، فوق عجز الشرق المطلق عن أن يفعل شيئاً بإزائهما، منح نشاطهما المعنى والوضوح، والحقيقية. ووفّر لهما إنشاء الاستشراق، وما جعل هذا الإنشاء ممكناً – وهو ، في حالـة نـابليون، غـرب تفـوق قوتـه عـسـكرياً قـوة الـشـرق بمراحل – شـرقيين يمكـن أن يُوصـفوا فـي كتـب مثـل وصـف مـصر، وشـرقاً يمكن أن يُقطع ويُخترق كما قطع دوليسبس السويس واخترقها. وفوق ذلك، فقد أعطاهما الاستشراق نجاحهما – على الأقل من وجهة نظرهما التي لم تكن لها علاقة إطلاقاً بوجهة نظر الشرقي. فالنجاح، بكلمات أخرى، كان فيه كل التبادل الإنساني الفعلي بين الشرقي والغربي <الذين يكمن في> عبارة القاضي "قلت لنفسي، قلبت" في المحاكمة من قبل المحلفين.

حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه نمطاً من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه، فلن يواجهنا إلا عدد قليل من المفاجآت. ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن مؤرخين مثل ميشليه، ورانكه، وتوكفيل، وبيركهاردت، يحبكون سردهم "كقصة من نمط خاص" (87)، فإن الشيء نفسه يصدق على المسشرقين الذي حبكوا التاريخ الشرقي، والشخصية الشرقية، والمصير الشرقي لمئات من السنين. لقد أصبح المستشرقون، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، جماعة أكثر جدية، لأن آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية كانت، بهذا الوقت، قد تقلصت، إذ أن العلاقة الشرقية – الأوروبية كانت قد تحددت بتوسع أوروبي لا يُصد بحثاً عن الأسواق، والمصادر الطبيعية، والمستعمرات. وأخيراً، لأن الاستشراق كان

قد أنجز تقمصه وتحوله من إنشاء بحثي الى مؤسسة إمبريالية. والأدلة على هذا التقمص جلية حتى الآن فيما قلته عن نابليون، ودوليسبس، وبلفور، وكرومر. فمشروعات هؤلاء في الشرق يمكن أن تُفهم، على أكثر الأصعدة أولية، بصوفها جهود رجال ذوي رؤيا وعبقرية أو أبطال، بالمعنى الذي قصده كارلايل. وفي الحقيقة أن نابليون، ودوليسبس وبلفور وكرومر يبدون أكثر انتظاماً بكثير، وأقل خرقاً للعادة بكثير إذا استعدنا الى الذهن مخططي ديربيلو ودانتي وأضفنا إليهما محركاً حديثاً كفؤاً (مثل الامبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) وفتلة إيجابية: ما دام المرء لا يستطيع، معرفياً أن يبتر الشرق (كما قد يكون دير بيلو ودانتي قد أدركا)، فإن لـدى المرء من الوسائل ما يمكنه من أسره، ومعالجته، ووصفه، وتحسينه، وتغييره بصورة جذرية.

ما أحاول أن أوله هنا هو أن الانتقال من مجرد الإدراك النصي، والصياغة والتحديد النصيين للشرق، الى وضع هذه الأشياء جميعاً موضع التنفيذ في الشرق، قد حدث فعلاً، وأن الاستشراق لعب دوراً بارزاً في ذلك الانتقال المنافي للعقل – إذا كان لي أن أستعمل اللفظة بدلالتها الحرفية. ومن حيث عمله البحثي الخالص (بوصفه لا متحيزاً ومجرداً صعبة الفهم؛ ومع ذلك يمكن أن نتسامح بها فكرياً)، فإن الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات. فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين؛ وزاد عدد اللغات التي تـدرس في الغـرب، وكمية المخطوطات المحققة، والمترجمة، والمعلّق عليها؛ وفي كثير من الحالات، وفر الاستشراق والمترجمة، والمعلّق عليها؛ وفي كثير من الحالات، وفر الاستشراق السنسكريتي، والنقود الفينيقية، والشعر العربي. ومع ذلك – وهنا ينبغي السنسكريتي، والنقود الفينيقية، والشعر العربي. ومع ذلك – وهنا ينبغي أن نكون في منتهى الوضوح – فإن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله. فمن حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق، ارتقى الاستشراق دائماً من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للإنسان؛ وهكذا حائماً من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للإنسان؛ وهكذا عزاماً من الجزئية الانسانية الخاصة الى العام المتجاوز للإنسان؛ وهكذا تنامت ملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر الى

سياسة تجاه (وحول) العقلية الشرقية في مصر، أو العراق، أو شبه الجزيرة العربية. وبشكل مماثل، اعتبرت آية قرآنية ما أفضل الأدلة على طبيعة حواسية إسلامية لا يمكن اجتثاثها. وافترض الاستشراق شرقاً لا متغيراً، مختلفاً إطلاقاً عن الغرب (لأسباب تتغير من عهد الى عهد). وفي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر، لم يكن بمقدور الاستشراق أبداً أن ينقح نفسه ويعيد النظر في طبيعته. وذلك كله يجعل من كرومر، وبلفور، من حيث هما مراقبان للشرق أو إداريان له، أمراً حتمياً.

إن وجود علاقة وثيقة بين السياسة والاستشراق أو، لنضع الأمر بشكل أكثر احتراساً، إن الاحتمال الكبير لامكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية، هو حقيقة هامة، لكنها حقيقة حساسة جداً. فهي تثير أسئلة حول النزوع الطبيعي للبراءة أو الذنب، حول النقاء من التحيز في البحث العلمي أو تواطؤ التجمعات التي تمارس الضغوط في ميادين مثل دراسات السود ودراسات المرأة. وهي، بالضرورة، تستفرش عوراً بالقلق في ضمير المرء حول التعميمات الثقافية، والعرقية، والتاريخية، وحول استخداماتها، وجدواها، ودرجة الموضوعية فيها، ونواياها الأساسية. وأكثر من أي شيء آخر، فإن الظروف السياسية والثقافية التي ازدهر فيها الاستشراق الغربي تلفت النظر الى المكانة الوضيعة للشرق، أو الشرقي، من حيث هو موضوع للدراسة. وهل بإمكان أية علاقة أخرى غير علاقة السيد – العبد السياسية أن تنتج الشرق المشرقن الذي جسد ملامحه أنور عبد الملك تجسيداً كاملاً؟

أ- على صعيد موقع المشكلة، والاشكالية . . . [يعتبر الاستشراق] الشرق والشرقيين "موضوعاً" للدراسة، موسوماً بآخرية – بوصفه كل ما هو مختلف، سواء أكان ذلك "فاعلاً" أو "موضوعاً للفعل" – غير أنها آخرية مكونة، ذات طبيعة جوهرانية خاصلة. و "موضوع" الدراسة هـذا سـيكون، كمـا هـي العـادة، سـلبياً، لا مـشاركاً، موهوبـاً ذاتيـةً

"تاريخية"، وفوق كل شيء، غير فاعل، غير مستقل الوجود، غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه: والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو "الفاعل" الوحيد الذي يمكن أن يُعترف به هو، في الحد الأقصى، الكائن المغرّب المستلب فلسفياً، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته، مموضع، مفهوم، محدد – ومفعول – من قبل الأخرين.

وهكذا يخرج المرء في النهاية بعلم أنماط – مبني على خصوصية حقيقية، لكنها معزولة عن التاريخ ومتصورة، نتيجة لذلك، باعتبارها خفية، لا تدرك، جوهرية – مما يجعل "الموضوع"، المدروس كائناً آخر يكون الفاعل الدارس، في علاقته به، متسامياً فائقاً؛ وسيكون لدينا، بذلك، كائن إنساني صيني، وكائن عربي (ولم لا يكون لدينا أيضاً كائن مصري الخ)، وكائن أفريقي، - أما الإنسان – "الإنسان العادي" كما هو مفهوم – فهو الإنسان الأوروبي الذي ينتمي الى المرحلة التاريخية، أي الى تاريخ اليونان القديم. ويرى المرء الى أي مدى،

بدءاً من القرن الثامن عشر والى القرن العشرين، رافق تسلط الأقليات المالكة الت يكشف عنها النقاب ماركس وانجلز، والتمركزية الإنسانية التي فككها فرويد، تمركزية أوروبية في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية، وبالأخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية (88).د

ويرى عبد الملك أن الاستشراق ذو تارخي قاده، في نظر "الشرقي" في المجزء الأخير من القرن العشرين، الى الطريق المسدود الذي وصف أعلاه. دعنا الآن نرسم بإيجاز الخطوط العريضة لذلك التاريخ في تقدمه عبر القرن التاسع عشر مستجمعاً الثقل والقوة، و"سيطرة الأقليات المالكة" والتمركزية الإنسانية متحالفة مع التمركزية الأوروبية. منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر، ولقرن ونصف على الأقل، سيطرت بيرطانيا وفرنسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة. وكانت الاكتشافات فقه اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز، وفرانز بوب، وجاكوب غريم، وآخرون مدينة أصلاً لمخطوطات اجتُلبت من الشرق الى باريس ولندن. ومن دون استثناء تقريباً، بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة، وكانت الثورة فقد اللغوية التي انتجت بوب، وساسي، وبيرنوف وطلابهم علماً مقارناً ومبنياً على مقدمة تقول إن اللغات تنتمي الى عائلات، تعتبر الهندو – أوروبية والسامية مثلين عظيمين عليها. فقد كان للاستشراق منذ بدئه، إذن، خصيصتان عظيمتان؛

- (1) وعي للذات علمي طارئ مبني على أهمية الشرق اللغوية لأوروبا،
- (2) ميل الى التقسيم، والتفريع، وإعادة التقسيم، لموضوعه دون أن يغير أبداً نظرته الى الشرق بوصفه دائماً نفسه: شيئاً لامتغيراً، متجانساً، وشاذاً شذوذا جذرياً.

ويوضح فردرك شليغل، الذي تعلم السنسكريتية في باريس، هاتين الخصيصتين معاً، فمع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها في عام

1808 كان عملياً، قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه، فإنه كان ما يزال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية ، والصينية، والأميركية، والأفريقية. وعلاوة على ذلك، فإن العائلة الهندو – أوروبية كانت فنياً بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية مثلاً. ولم تزعج مثل هذه التجريدات شليغل، الذي حملت الأمم، والعروق، والعقول، والشعوب بالنسبة له، من حيث هي أشياء يمكن للمرء أن يتحدث عنها بحميمية انفعالية في المنظور المتزايد ضيقاً أبداً للاتجاه الى الشعبية الذي طوره أولاً هردر – سحراً خاصاً طوال حياته.

ومع ذلك فإن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر. وحين قال عام 1800 "الشرق هو حيث ينبغي أن نبحث عن أعلى رومانسية ممكنة" فقد قصد شرق ساكونتالا، واله زندافيستا، والهيئات المعادا. أما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية، ولاجمالية، وآلية فقد كانوا ففي مرتبة أدنى، مختلفين ومتخلفين. وتمتلئ محاضرات شليغل عن اللغة، والحياة، والتاريخ، والآداب بتمييزات كهذه، قدّمها دون أدنى درجة من درجات التبرير. فقد قال إن العبرية صنعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه، أما المسلمون فقد تبنوا "إيماناً بألوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية" (89).

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين الآخرين "المنحطين" انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوروبية. غير أنه لم يُجعل في أي موضع آخر – إلا أن يكون ذلك في القيسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الإنسان (الأنثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين – أساساً لمادة دراسة علمية كما جُعل في على اللغة المقارن وفقه اللغة. فقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنقصم عراها، وكان الشرق "الجيد" دون استثناء مرحلة

كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد؛ اما الشرق "السيئ" فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال أفريقيا، وبلاد الإسلام في كل مكان. وكان "الآريون" قد قصروا على أوروبا والشرق القديم، وسيطرت الأسطورة الآرية (كما أظهر ليون بولياكوف دون أن يلاحظ مرة واحدة مع ذلك، أن "الساميين" لم يكونوا اليهود فقط بل المسلمين أيضاً) (90) على علم الإنسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل مرتبة.

سيشمل النسب الفكري الرسمي للاستشراق، بالتأكيد، غوبينو، رينان، همبولدت، ستاينتاك، بيرنوف، رموزا، بالمر، فايل، دوزي، وموير، لنذكر دون انتقاء، تقريباً، عدداً قليلاً من الأسماء المشهورة بدءاً من القرن التاسع عـشر. وسيـشمل هـذا النـسب أيـضاً المقـدرة الانتـشارية للجمعيـات المتفقهـة: الجمعيـة الآسـيوية، تأسـست (1822)؛ الجمعيـة الآسـيوية الملكية، (1823)؛ الجمعية الشرقية (1842)، وما اليها. غير أن هذا النسب قد يتجاهل، ضرورة ، الإسهام العظيم للأدب التخيلي وأدب الرحلات، اللـذين دعّما التمييز الـذي أقامـه المستـشرقون بـين مختلـف الـدوائر الجغرافيـة، والزمنية، والعرقية للشرق. غير أن مثل هذا التجاهـل سـيكون غيـر سـليم، لأن هذا الأدب، بالنسبة للشرق الإسلامي، غنيٌ غني خاصاً وذو إسـهام هام في بناء الإنشاء الاستشراقي. ويضم هـذا الـنمط مـن الأدب أعمـالاً لــ غوته، هوغو، لامارتین، شاتوبریان، کینغلیك، نرفال، فلوبیر، لین، سـکوت، بايرون، فينيه، ديزرائيلي، جورج إليوت، وغوتييه. وفيما بعد، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، يمكن أن نضيف داوتي، باريه، لـوتي، تــي.[ي.لــورنس، وفورســتر. ويعمــق جميــع هــؤلاء الكتــاب خطــوط تــصور ديزرائيلي لـ "المبهم الآسيوي العظيم". ويكتسب هذا المشروع دعماً كبيراً لا من نبش الحضارات الشرقية الميتة (من قبل الحفرة الأوروبيين) في بـلاد ما بين النهرين، ومصر، وسورية، وتركية وحسب، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضاً.

مع نهاية القرن التاسع عشر، كانت هذه الإنجازات قد أعطيت دعماً مادياً عن طريق الاحتلال الأوروبي للمشرق الأدنى بأكمله (باستثناء أجزاء من الامبراطورية العثمانية، ابتلعت بعد عام 1918). ومرة أخرى، كانت القوتان الاستعماريتان الرئيسيتان بريطانيا وفرنسا، رغم أن روسيا وألمانيا لعبتا بعض الدور كذلك (91). وكان الاستعمار في البدء يعني تمييز بل، بالفعل، خلـق المـصالح وتحديـدها؛ المـصالح التـي قـد تكـون تجاريـة، أو دينيـة، أو ثقافيـة، أو متعلقـة بالاتـصالات. فقـد شـعرت بريطانيـا، مـثلاً، فيمـا يتعلـق بالإسلام والبلدان الإسلامية أنها، بوصفها قوة مسيحية ، ذات مصالح مشروعة تنبغي المحافظة عليها. وقد نما طهاز معقد لرعاية هذه المصالح. فبعد المنظمات المبكرة مثل "جمعية نشر المعرفة المسيحية" (1698) و "جمعيـة نـشر الانجيـل فـي المنـاطق الأجنبيـة" (1701)، تـشـكل جمعيـات دعَّمها مثل "جمعية التبشير الانجيليـة" (1804) و "الجمعيـة اللندنيـة لنـشـر المسيحية بين اليهود" (1808). وقد "شاركت هذه الارساليات بصورة صريحة في التوسع الأوروبي" (92). فإذا أضفت اليها الجمعيات التجارية، والجمعيات المتفقهة، ومؤسسات الاستكشاف الجغرافية، ومؤسسات الترجمـة، وغـرس المـدارس، والبعثـات، والمكاتـب القنـصلية، والمـصانع، والجاليات الـسكانية الأوروبيـة الواسـعة، أحيانـاً، فـي الـشـرق، فإن مفهـوم "المصلحة" يكتسب قدراً كبيراً من المعنى. ولقد أصبحت هذه المصالح تُحمى، فيما بعد، بحماسة شديدة وبنفقات عالية.

حتى الآن ما زالت الخطوط العريضة التي أرسمها إجمالية. فماذا عن التجارب والانفعالات النمطية التي تصحب تقدم الاستشراق في البحث والفتوحات السياسية التي دعّمها الاستشراق كذلك؟ بدءاً، ثمة شعور بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الإطلاق كما تصوره النصوص. وها هو ذا جيرار دونرفال يكتب الى تيوفيل غوتييه في نهاية عام 1843:

"لقد خسرت حتى الآن، مملكة بعد مملكة، وإقليماً بعد إقليم، نصف الكون الأكثر جمالاً، وعما قريب لن أعرف مكاناً أستطيع أن أجد فيه ملاذاً لأحلامي؛ غير أن مصر هي المكان الذي آسف أعمق الأسف لكوني طردته خارج خيالي، الآن وقد أدخلتها بأسى نطاق ذاكرتي" (93).

هذا المقطع لمؤلف رحلة عبر الشرق عظيمة. ومرثية نرفال موضوع شائع في الرومانسية (الحلم المخذول، كما يصفه البير بيغوان في كتابه العشق الرومانسي والحلم) وعند الرحالة في الشرق التوراتي، من شاتوبريان الى مارك تـوي. وكانـت أي تجربـة مباشـرة للـشرق اليـومي تـشكل تعليقاً، بمفارقة فكهة، على مثل تلك التمجيدات البطولية لـه التي نجـدها في "نهضة محمد" لـ غوته، و "وداعاً للمضيفة العربيـة" لـ هوغـو. إن اسـتذكار الشرق الحديث يُنازع الخيال، ويُرجع المرء الى الخيال بوصفه مكاناً مفضلاً، بالنسبة لحساسية الأوروبي، على الشرق الحقيقي. وقد قال نرفال مرة لغوتييه إن زهرة اللوتس، بالنسبة لي فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل. وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث يعني إما أن يجلـو المرء تعرية مزعجـة وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث يعني إما أن يجلـو المرء تعرية مزعجـة لمور منتخبة من النصوص مـن سـريتها وإبهامها، أو أن يحـصر المـرء نفـسه بالشرق الذي تحدث عنه هوغـو في اسـتهلاله الأصلي لـ الـشرقيون، أي الشرق بوصفه "صورة" أو "فكرة" تشكلان رمزاً لما هـو "نـوع مـن الانـشغال العام" (94).

وإذا كانت الخيبة الشخصية والانشغال العالم يمثلان أبعاد الحساسية الاستشراقية في البدء، فإنهما يؤديان الى عادات فكرية، وتصورات، ومشاعر أخرى مألوفة أكثر. فالعقل يتعلم كيف يفصل بين إدراك عام للشرق وتجربة محددة له؛ وكلا هذين الأمرين، بلغة ما، يسير في اتجاهه الخاص. ففي رواية سكوت الطلمسان (1825) ينازل سير كنيث (من وحدة الفهد الجاثم) مسلماً ويمنعه من التقدم في مكان ما من صحراء فلسطين؛

وحين يتبادل الصليبي وخصمه – وهو صلاح الدين مقنعاً – الحديث فيما بعد، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس شخصاً سيئاً على الإطلاق، رغم كل شيء. وعلى ذلك فإنه يقول:

"لقد اعتقدت أن عرقك الأعمى قد انحدر من سلالة الشرير الرجيم الذي ما كنتم لتستطيعوا دون عونه أن تحتفظا بأرض فلسطين المقدسة هذه في وجه هذا العدد من جنود الله الشجعان. وأنا لا أتحدث بهذه الطريقة عنك أنت بالذات، أيها المسلم، بل، بشكل عام، عن قومك ودينك؛ ومع ذلك، فالغريب في نظري ليس أنك تنحدر من سلالة الشرير، بل أنك أيضاً تفاخر بذلك" (95).

ذلك أن المسلم بالفعل يفاخر بـأن نـسب قومـه متـصل بـإبليس، لوسـيفر المسلمين. إلا أن ما هو عجيب فعلاً لـيس التاريخانيـة الواهيـة التـي يحـوّل بها سكوت المنظر الى منظر "قروسطي"، جاعلاً المسيحي يهاجم المسلم دينياً بطريقة لم يكن أوروبيو القرن التاسع عشر ليسلكوها (مع أنهم، سيسلكونها)؛ بل التعالي الفارغ المتمثل في لعنة شعب بأكمله "بشكل عام" فيما يخفف وقع الجرم ببرود عبارة "أنا لا أقصدك أنت بالذات". لم يكن سكوت، على أي حال، اختصاصياً بالإسلام (مع أن إتشي.آر.جب، الذي أطرى الطلسمان لنفاذ نظرته الى الإسلام والى صلاح الدين، كان، اختصاصياً به (96))، وكان يسمح لنفسه بقدر هائل من الحرية في وصف دور إبليس بتحويله الى بطل المؤمنين. ويحتمل أن يكون سكوت قد استقى معرفته من بايرون وبكفورد، غير أننا نكتفي هنا بملاحظة الى أي مدى كانت الطبيعة العامة المنسوبة للأشياء الشرقية قادرة على مقاومة كلا القوتين البلاغية والوجودية اللتين تمتلكهما الاستثناءات الواضحة. إن الأمر ليبدو، من جهة أولى، كما لـو أن ثمـة بـرميلاً اسـمه "الـشقي" تطـرح فيه دون تفكير جميع آراء الغرب السلطوية، اللامنسوبة، والتقليدية حول الشرق، بينما يستطيع المرء، من جهة أخرى، ويشكل يخلص لتراث فن القصاصين القائم على الحادثة المسلية، أن يصف رغم ذلك تجارب مع الشرق أو فيه ليس لها إلا علاقة عابرة بالبرميل الذي يؤدي الغرض بشكل عام. ثم أن بنية نثر سكوت ذاتها لا تجلو تشابكاً للأمرين أعمق من ذلك بكثير. ذلك أن الفصلة العامة تقدم بصورة مسبقة للمثل المحدد مجالاً محدوداً ليتحرك خلاله: فمهما بلغ الاستثناء المحدد من عمق، ومهما كان الشرقي الفرد قادراً على تجاوز السياجات الموضوعة حوله، فإنه، أولاً وقبل كل شيء، شرقي، وثانياً إنسان، وهو، أخيراً ومن جديد، شرقي كذلك.

وبمقدور فصلة عامة الى هذه الدرجـة مثـل "شـرقي" أن تكتـسب تنويعـات شيقة بالفعل. لقد تجلّت حماسة دزرائيلـي للـشرقي للمـرة الأولـى خـلال رحلته الى المشرق عام 1831. وقد كتب في القاهرة: "إن عيني وعقلي ما تزال تتوجع بجلال وفخامة لـيس بينهمـا وبـين مـا يـروق لنـا نحـن إلا أقـل درجات الانسجام" (97). وقد ألهمه الجلال العام والـشبوب العـاطفي حـسـاً متسامياً بالأشياء وصبراً ضئيلاً على الواقع الفعلي. وتغرق روايته تـانكرد بعمق في العموميات العرقية والجغرافية؛ فكل شيء يعود الى العرق، الـي حالات صيدونية*، الى درجة أن الخـلاص لا يمكـن أن يوجـد إلا فـي الـشرق وبين أجناسه. فهناك، مثلاً على ذلك، يتسامر الدروز، والمسيحيون، والمسلمون، واليهود بسهولة لأن العرب – ينبر قائل ببراعة – هـم ببـساطة يهود يركبون الجياد، والجميع في أعمـاقهم شـرقيون. والانـسـجام يقـام بـين الفصلات العامة، لا بين الفصلات وما تحتويه. فالشرقي يعيش في الـشرق، وهو يعيش حياة ذات سـهولة شـرقية، فـي حالـة مـن الاسـتبداد الـشرقي والحواسية الشرقية، مشبعاً بشعور من القدرية الشرقية، وكان بمقدور كتَّاب يختلف أحدهم عن الآخر اختلاف ماركس، ودزرائيلـي، وبيـرتن، ونرفـال أن يتبادلوا نقاشــاً مـسـهِباً فيمـا بيـنهم، مـثلاً، مـستخدمين جميـع هــذه التعميمات دون تمحيص ومتحدثين، رغم ذلك، بوضوح.

ويرافق شعور الخيبة والنظرة المعممة – كي لا أقول الانفصامية (الشيزوفرينية) – الى الشرق، عادة، خصلة شاذة أخرى. فالشرق، لأنه حُوّل الى شيء عام، يمكن أن يجعل بأكمله وسيلة إيضاح لشلك خاص من أشكال السلوكية. فمع أن الشرقي الفرد لا يستطيع أن يخلخل، أو ينفض عنه، الفصلات العامة التي تمنح غرابته شيئاً من المعنى، فإن هذه الغرابة مع ذلك يمكن أن تكون ممتعة لذاتها وبذاتها. ها هو ذا فلوبير، مثلاً، يصف معجبة الشرق:

"من أجل تسلية الجمهور، أخذ مهرج محمد على امرأة في أحد أسواق القاهرة ذات يوم، ومددها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علناً بينما كان صاحب الدكان يدخن غليونه بهدوء. وعلى الطريق من القاهرة الى شبرا، منذ فترة وجيزة، ترك شاب قرداً كبيراً يلوطه علناً – كما في القصة أعلاه – ليخلق انطباعاً جيداً عن نفسه ويضحك الناس.

وقد توفي ناسك منذ فترة – أبله – كان قد اعتبر لزمن طويل قديساً اختاره الله؛ لقد جاءت اليه جميع النساء المسلمات يحلبن عضوه – وأخيراً مات إعياء – فمنذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضاً لا ينقطع

ماذا تقول في الحقيقة التالية: منذ زممن اعتاد صوفي أن يسير في شوارع القاهرة عارباً مطلقاً فيما عدا طاقية على رأسه وأخرى على عضوه، ومن أجل أن يبول كان يرفع طاقية العضو، فتركض النساء العاقرات اللواتي أردن الانجاب اليه، ويضعن أنفسهن تحت قوس بوله، ويدلكن أنفسهن به" (98).

يعترف فلوبير صراحة أن هذا كله شناعة من نمط خاص. "الفعل الملهاتي القديم كله" (الذي قصد به فلوبير التقاليد المعرفوة جيداً لـ "العبد المجلود تاجر الرقيق الفظ التاجر اللص") يكتسب معنى جديداً "طرياً أصيلاً وساحراً" في الـشرق. وهـذا المعنى لا يمكن أن يعـاد

خلقه؛ ولا يمكن أن يتمتع به إلا في لحظة الحدث ومكانه، كما لا تمكن "استعادته" إلا بصورة تقريبية جداً. فالشرق يُشاهد، لأن سلوكه الذي يقترب من البذاءة المسيئة (دون أن يصلها بالضبط) يصدر عن مخزون من الشذوذ اللانهائي؛ والأوروبي الذي تطوف حساسيته في الشرق، هو مشاهد لا ينشبك أبداً أو يتورط، حيادي دائماً، وعلى استعداد دائم لأمثلة جديدة مما يسميه وصف مصر "التلذذ الغريب".

ويصبح الشرق هكذا معرضة حية للشذوذ. ثم تصبح هذه المعرضة، بـشكل منطقي تماماً، موضوعاً خاصاً للنصوص. وهكذا تكتمل الدائرة؛ من كونه انكشف عن شيء لا تُعد النصوص الإنسان لـه، يمكن للـشرق أن يعـود شيئاً يكتب المرء عنه بطريقة انضباطية. ويمكن لأجنبيته أن تُترجم، ولمعانيه أن تُحل ألغازها ورموزها، ولعدائيته أن تُروض؛ ورغم ذلك فإن العموميـة المنـسوبة الـى الـشرق، والخيبـة التـي يـشعر بهـا المـرء بعـد مواجهته له، والشذوذية التي لا قرار لها. والتي يبديها، كلها يعاد توزيعها فيما يقال أو يكتب عنـه. لقـد كـان الاســلام، مـثلاً، شــرقياً نمطيـاً فـي نظـر مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. فقـد قـال كـارل بكـرْ إنه رغم أن "الاسلام" (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الإنساني. وعلاوة؛ فمن أجل أن يفهم المرء الإسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً "أصيلاً"، بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للالهام الخلاق الذي نجده في أوروبا عصر النهضة (99). وكان الاسلام ، فر عـرف لـويس ماسـينيون، الـذي قـد يكـون أعظـم المستـشرقين الفرنـسيين شـهرة وتـأثيراً، رفـضاً منتظمـاً للتجسد المسيحي، وكان بطل الإسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشـد بـل الحلاّج، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنيون لجرأته على شخصنة الإسلام (100). وكان ما أسقطه بكر وماسينيون من دراستهما صراحة، هو، شذوذية الشرق التي عادا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما

الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غريبة. لقد قُذف محمد خارجاً، ومُنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح.

وبما هو حكم على الشرق، لا يقف المستشرق الحديث، كما يعتقد هو، بل حتى كما يقول، بعيداً عن وقفة موضوعية. فتجرّده الإنساني – وعلامته فقدان التعاطف المموّه بالمعرفة المهنية – مثقّل بكل المواقف المحافظة، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها. وشرقه والمنظورات المحافظة، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها. وشرقه ليس البشرق كما هو، بل البشرق كما شُرْقنْ. وثمة قوس متصل دون انكسار من المعرفة والقوة يربط رجل الدولة الغربي أو الأوروبي بالمستشرق الغربي؛ وبشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي بالمستشرق الغرب أوبشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي الشرق. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى شكلت كل من أفريقيا والبشرق مجالاً متميزاً للغرب أكثر مما شكلت استثارة فكرية له. وقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الامبراطورية، وكانت هذه التوحدية المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالبشرق والتعامل معه. وهي أزمة ما تزال مستمرة.

وبدءاً من العشرينات، ومن أحد طرفي العالم الثالث الى طرفه الآخر، كانت الاستجابة للامبراطورية والامبريالية استجابة جدلية (ديالكتيكية). ومع انعقاد مؤتمر باندونغ عام 1955 كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي عن الامبراطوريات الغربية وبدأ يجابه تجسيداً آخر للقوى الامبريالية متمثلاً في الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي. ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزاً عن تميز "شرقه" في العالم الثالث الجديد، ويواجه شرقاً جديداً ومسلحاً سياسياً. وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمرار كما لو أن شيئاً لم يحدث؛ والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم حالشرق> الجديد. غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً – هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤوا الفهم؛ (ونسمح لأنفسنا باستخدام خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤوا الفهم؛ (ونسمح لأنفسنا باستخدام

المصطلح الدخيل "الشرقيون"). أما البديل الثالث التنقيحي، وهو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة، فلم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من قبل فئة قليلة جداً.

ويـرى عبـد الملـك أن أحـد مؤشـرات الأزمـة لـم يكـن ببـساطة أن "حركـات التحرير الوطنية" في الشرق "الـذي كـان مـستعمراً" قـد عـصفت بتـصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبيةً، قدرية وبددتها، بل كان ثمة، إضافة الى ذلك، حقيقة أن المختصين، والجمهور الواسع، أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة لا بين علم الاستشراق والمادة موضوع الدراسة فحسب، بل كذلك – وكان هذا العامل حاسماً – بين التصورات، والمناهج ، وأدوات العمـل فـي العلـوم الإنـسانية والاجتماعيـة وتلـك التـي استخدمها المستشرقون" (101). فقد اعتبر المستشرقون – من رينان الى غولد تسيهر، الى ماكدونالد الى فون غرونباوم، وجب، وبرنارد لـويس – الاسلام مثلاً، "تركيباً ثقافياً موحداً" (والعبارة لـ بي.أم.هولت) يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للـشعوب الاسلامية. وفي عرف الاستشراق، كان الاسلام معنى يمكن أن يوجـد، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء، في رسالة رينان الأولى، فمن أجل أن يفهم الاسلام فهماً أفضل، ينبغي أن يُقلص الى "الخيمة والقبيلة". أما تأثير الاستعمار، وظروف الحياة اليومية، والتطور التاريخي فإنها جميعاً كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصبية عابثين، شيئاً يُقتل أو يُتجاهل – من أجل رياضتهم، ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الاسلام الجوهري معقداً.

وتوضح حياة إتش.أي.آر.جب. وعمله كمستشرق، في ذاتها، المتناولين البديلين اللذين استجاب بهما الاستشراق للشرق الحديث. لقد ألقى جب عام 1945 "سلسلة محاضرات هاسكل" في جامعة شيكاغو، ولم يكن العالم الذي قدّم مسحاً له هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى، فقد كان عدد من الثورات، وحربان عالميتان، وتغيرات

اقتصادية وسياسية لا تحصى قد جعلت الواقع السائد في 1945 واقعاً جديداً جدة لا يخطئها الإدراك ، بل جدة زلزالية. ورغم ذلك نجد جب يستهل محاضراته التي سماها الاتجاهات الحديثة في الإسلام كما يلي:

"يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى، على سبيل المثال، في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية، والحذلقة، اللتين تتجليان في التفكير والعرض حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتاجات ذاتها. صحيح أنه وجد بين الشعوب الاسلامية فلاسفة عظماء، وأن بعضهم كانوا عرباً، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة. فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي، أو في علاقته بالعمليات الفكرية، يعجز عن أن يطرح شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها، وهذا بالذات، فيما أعتقد، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة "فقدان الحس بالقانون" التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي وهذا هو أيضاً ما يوضح – ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه [الى أن يوضحه له المستشرق] – نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعية التي لا تنفصل عن هذه الأساليب، له جذوره، الذلك، لا في ما يسمى "تعموية" رجال الفقه المسلمين بل في نووية الخيال العربي وتفرديته" (102).

هذا استشراق صاف، طبعاً، لكن حتى إذا اعترف المرء بالمعرفة الفائقة للاسلام من حيث مؤسسة، التي تميز ما تبقى من الكتاب، فإن تحيز جب التدشيني يظل عقبة كأداء في وجحه كل من يحاول أن يفهم الاسلام العديث. ما معنى كلمة "الفرق" <في الجملة الأخيرة، من المقطع الأول المقتبس من جب> وقد سقط حرف الجر "عن" من البال سقوطاً كلياً. ألا يطلب منا هنا من جديد أن نمحّص المسلم الشرقي وكأن عالمه، على خلاف عالمنا – "مفترقاً" عنه – لم يخط أبداً خارج القرن السابع؟ أما فيما خلاف عالمنا – "مفترقاً" عنه – لم يخط أبداً خارج القرن السابع؟ أما فيما

يخص الاسلام الحديث نفسه، فلماذا ينبغي أن يواجه بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جب، رغم كل تعقيدات فهمه الجليل له خارج هذا السياق؟ وإذا كان في الاسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة، فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لاصلاح الإسلام، لأن الاصلاح، في عرفه، خيانة للاسلام. هذه هي بالضبط منظومة جب. وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاد الى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحمق في الملك لير: "سوف يأمرون بجلدي لأنني أقول الحق؛ وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب؛ وأحياناً أجلد لأنني احتفظ بسلامي".

بعد ثمانية عشر عاماً، واجه جب جمهوراً من مواطنيه الانجليز، غير أنه الآن كان يتحدث بوصفه مديراً لمكز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد. وكان موضوعه "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حيث وافق، من ضمن مسلّمات عرضية أخرى، على "أن الشرق من الأهمية بحيث أنـه لا ينبغـي أن يتــرك للمسـتــشـرقين". وكــان المتنــاول الجديــد، أو البــديل المتــاح للمستشرقين، يـذاع الآن، بالـضبط كمـا كـان الاتجاهـات الحديثـة نمـوذج المتناول الأول أن التقليدي. وكانت صيغة جب في "الدراسات الاقليمية: إعادة تقويم" حسنة النيات من وجهة نظر تخص الخبراء الغربيين بالشرق الذين كانت وظيفتهم هـي إعـداد الطـلاب لمهـن "فـي الحيـاة العامـة وفـي عالم الأعمال". ما نحتاجه الآن، قال جب، هو المستشرق التقليدي مضافاً اليه عالم اجتماع جيد ويعملان معاً: وفيم بينهم اسيقوم الاثنان بدراسات "مشتركة الميادين" حعبر الميادين>. مع ذلك، فإن المستشرق التقليدي لن يطبق على الشرق معلومات تقادم بها العهد وأبطلها الزمن؛ بل سيكون لمعرفته المتخصصة دور أن تـذكر زمـلاءه المـستجدين، ضـئيلي الخبـرة، بالدراسات الاقليميـة بـأن "تطبيـق علـم الـنفس وآليـة عمـل المؤسـسات السياسية الغربية على المواقف الآسيوية أو العربية عمل ينتمي كلية الى عالم والت ديزني" (103). يعني هذا المفهوم، على صعيد عملي، أنه حين يجاهد الشرقيون ضد الاحتلال الاستعماري، فإن عليك أن تقول (لتتجنب خطر اقتراف عمل ديزنوي) إن الشرقيين لم يفهموا أبداً معنى حكم الذات بالطريقة التي نفهمه بها "نحن". وحين يقاوم بعض الشرقيين التمييز العنصري، بينما يمارسه الآخرون، تقول "إنهم جميعاً في الأعماق، شرقيون"، وتكون المصالح الطبقية، والظروف السياسية، والعوامل الاقتصادية كلها دون علاقة بالموضوع إطلاقاً. أو تقول، مع برنارد لويس، إنه إذا قاوم العرب الفلسطينيون الاستيطان الاسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم، فإن ذلك لا يمثل إلا "عودة الإسلام" أو، كما حددها مستشرق معاصر ذائع الصيت، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية، (104)، وهو مبدأ إسلامي أسس في القرن السابع. فالتاريخ، والسياسة، والاقتصاد جميعها لا تهم: الاسلام فو الشرق، ونرجوك أن تعود بأفكارك كلها حول جناح يساري وآخر يميني، وحول الثورات، والتغيّر الى حيث تنتمي، في عالم والت ديزني.

وإذا كانت هذه الجمل الاجمالية، والادعاءات والرفوض لم تبد مألوفة للمؤرخين، وعلماء الاجتماع، والاقتصاديين والانسانيين في أي حقل آخر من حقول الدراسة عدا الاستشراق، فإن السبب واضح وضوحاً تاماً. ذلك أن الاستشراق، مثل موضوع دراسته المتوهم، لم يسمح للأفكار بانتهاك طمأنينته العميقة الساجية. غير أن المستشرقين المحدثين – أو الخبراء الاقليميين، لنعطيهم لقبهم الجديد – لم يتشرنقوا بسلبية في دوائر اللغات، بل إنهم، على العكس من ذلك تماماً، أفادوا من نصيحة جب؛ ويستحيل اليوم تمييز معظمهم عن "الخبراء" و "المستشارين" الآخرين في ما سماه هارلد لاسول "علوم رسم السياسة" (105). وهكذا أدركت بسرعة الامكانيات العسكرية، وإمكانيات الأمن القومي التي يوفرها التحالف بين المختص في "تحليل الشخصية القومية" وبين الخبير في المؤسسات الاسلامية، لمصلحة الذات إن لم يكن لشيء آخر. ذلك أن

"الغرب" بعد كل حساب، واجه بعد الحرب العالمية الثانية عدواً سلطوياً ذكياً جمع لنفسه الحلفاء بين الأمم الشرقية الساذجة (الافريقية، الاسيوية، النامية). فهل هناك من طريقة أفضل للالتفاف على هذا العدو من التصرف بما يرضي عقل الشرقي اللامنطقي بطرق لا يمكن إلا للمستشرق أن يبتكرها؟ وهكذا برزت خدعة مدهشة الاتقان مثل أسلوب العصا والجزرة، والتحالف من أجل التقدم، وسياتو، وما إليها، التي قامت جميعاً على "المعرفة" التقليدية وقد أعيد تجهيزها بأدوات جديدة أكثر قدرة على التحكم بموضوعها المفروض وتوجيهه كما تشاء.

وهكذا، فبينما يجتاح الغليان الثوري الشرق المسلم، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب مدمنون على "الوظيفة الشفوية" (106)، بينما يلاحظ الاقتصاديون – وهم مستشرقون أعيد تصنيعهم – بأنه لا رأس المالية ولا الاشــتراكية تـصلح، بالنـسبة للاسـلام الحـديث، عنوانـاً ملائمـاً (107). وإذ يجتاح الشعوب ضد الاستعمار العالم الشرقي بأكمله بـل، فـي واقـع الأمـر، يوحّد هذا العالم، فإن المستشرق يلعن ذلك كله، لا بوصفه إزعاداً فارغاً فقط، بل بوصفه إهانة للديمقراطيات الغربية. وفيما تواجه العالم قضايا حاسمة ذات أهمية عامة بالغـة – قـضايا تتعلـق بالـدمار النـووي، وبالمـصادر النادرة ندرة تنذر بالكارثة، وبالمطالب الانسانية التي لم يسبق لها مثيل بالمساواة، والعدالة، والتكافؤ الاقتصادي – فإن الصورة الكاريكاتورية للـشرق تُستغل من قبل سياسيين يستقون زادهم العقائدي (الأيديولوجي) لا من الاخصائيين (التكنوقراطيين) نصف المتعلمين وحسب، بل من المستشرق الفائق العلم كذلك. ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأميركية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم. ويوصف الصينيون الغادرون، والهنود نصف العراة، والمسلمون السلبيون بأنهم حدءات سـتنهش عطايانـا، ويلعنـون حـين "نخـسرهم" للـشيوعية، أو لغرائـزهم الشرقية الدنيئة: والفرق بين الأمرين يكاد يكون غير ذي بال.

تطغى هذه الآراء المعاصرة للمستشرقين على الصحافة والعقل الشعبي. فالعرب، مثلاً، يُتصورون راكبي جمال، إرهابيين، معقوفي – الأنوف، شهوانيين شرهين تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية. وثمة، دائماً، افتراض متربّص بأن المستهلك الغربي، رغم كونه ينتمي الى أقلية عددية، ذو حق شرعي إما في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم، أو في استهلاكها (أو في كليهما). لماذا؟ لأنه، بخلاف الشرقي، إنسان حق. وليس ثمة مثل أفضل اليوم على ما أسماه أنور عبد الملك "تسلط الأقليات المالكة" والتمركزية الإنسانية متحالفة مع التمركزية الأوروبية، من الحالة التالية: إن غربياً أبيض ينتمي الى الطبقة الوسطى يؤمن بأنه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب، بل أن يمتلكه كذلك، لمجرد أن العالم الأخير، تحديداً، ليس بالضبط إنسانياً تماماً بقدر ما "نحن" كذلك. ليس ثمة مثل أصفى من ذلك على الفكر المفرغ من الانسانية.

وبمعنى ما، فإن قصور الاستشراق ومحدوديته هما، كما قلت سابقاً، القصور والمحدودية اللان يأتيان نتيجة طبيعية لتجاهل ثقافة أخرى أو شعب آخر أو إقليم جغرافي آخر، وتحويلها الى جوهر خالص، وتعريتها من إنسانيتها. لكن الاستشراق خطا خطوة أبعد في هذا الاتجاه؛ فهو يعاين الشرق بوصفه شيئاً وجوده معروض دائماً للغرب، ويوصفه أيضاً شيئاً بقي ثابتاً في الزمان والمكان، من أجل الغرب. لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفية والنصية من الضخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ السرق الثقافي، والسياسي، والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب؛ فالغرب هو المشاهد، والحكم، والمحلفون لكل وجه من أوجه سلوك الشرق. ومع ذلك فإذا كان التاريخ خلال القرن العشرين قد أثار تغييراً داخلياً في الشرق، ومن أجله، فإن المستشرق يصاب بالذهول: فهو يعجز عن إدراك أنه، الى حد ما:

"قد تلقن قادة الشرق الجدد، ومفكروه، وصانعو سياساته دروساً كثيرة من معاناة أسلافهم. وقد ساعدتهم التحولات البنيوية والمؤسسات التي أنجزت في المرحلة الفاصلة، كما ساعدتهم حقيقة كونهم الى حد بعيد يملكون قدراً أكبر من الرحية لصياغة مستقبل بلدانهم. ثم إنهم أيضاً أعمق ثقة، وربما كانوا هجوميين بعض الشيء. ولم يعد مفروضاً عليهم أن يؤدوا عملهم آملين أن يحظوا باستحسان محلفي الغرب اللامرئيين. فحوراهم ليس مع الغرب، بل مع أبناء أوطانهم" (108).

والمسـشرق، إضافة الـى ذلك، يفترض أن ما لـم تقـم نـصوصه بإعـداده لمواجهته هو نتيجة ترتبت إما على التحريض الخارجي في الشرق أو على غبـاء الـشرق الـضال. ولـيس باسـتطاعة أي مـن النـصوص الاستـشراقية الكثيـرة عـن الاسـلام، بمـا فـي ذلـك ذروة هـذه النـصوص، تـاريخ كمبـردج للاسـلام، أن يُعد قارئه لما حدث بعـد 1948 فـي مـصر وفلـسطين، والعـراق وسـوريا ولبنان، أو في اليمنين حالـشمالي والجنـوبي> وحـين تعجـز الـصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن أن تؤدي الغرض، حتى بالنـسبة لأكثر المستشرقين البانغلوسيين حتفاؤلاً>، فثمة لجوء الى الـصيغ البـاهرة لعلـم اجتماع مشرقن، والى تجريدات يسـهل تسـويقها: مثـل النخبـة، والاسـتقرار الـسياسي، والتحـديث، وتطـور المؤسـسات، وجميعهـا موسـوم بالعلامـة الـمميزة لحكمة الاسـتشراق. وخـلال هـذا الوقـت كلـه، فإن هـوة متناميـة، المميزة لحكمة الاسـتمرار، تظل تفصل الشرق عن الغرب.

والأزمة الحاضرة تزيد التفاوت بين النصوص والواقع احتدامية. ومع ذلك، فإنني في هذه الدراسة أيضاً للاستشراق أود لا أن أكشف مصادر وجهات نظر الاستشراق وحسب، بل أن أتأمل في أهميته أيضاً. ذلك أن المفكر المعاصر يشعر بحق أن إهماله لجزء من العالم يفرض نفسه الآن عليه بشكل ظاهر، هو تجنب للواقع؛ وكثيراً ما حصر الانسانيون انتباههم في موضوعات للبحث مجزأة الى كوى، ولم يراقبوا، كما أنهم لم يتعلموا من،

ميادين دراسة كالاستشراق كان طموحها الذي لا يني طموحاً للسيطرة على عالم بأكمله، لا على جزء سهل التحديد منه مثل مؤلف معين أو مجموعة معينة من النصوص. على أي حال، فالاستشراق، جنباً الى جنب مع أغطية الأمان الجامعية من مثل "التاريخ"، و "الأدب" أو "الانسانيات"، مع أغطية الأمان الجامعية من مثل "التاريخ"، و "الأدب" أو "الانسانيات"، ورغم تطلعاته البعيدة، الاستشراق منشبك في ظروف دنيوية، تاريخية، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانية. والمفكر المعاصر يستطيع أن يتعلم من الاستشراق، من جهة أولى، كيف يكون له إما أن يحصر أو يوسع، بشكل واقعي، مجال ما يدعيه ميدان دراسته لنفسه، ومن جهة أخرى، كيف يرى الأرضية الانسانية (التي سماها ييتس "دكان القلب المؤلف من خرق وعظام بالية مقرفة") التي تبدأ فيها، وتنمو، وتزدهر، وتنحط، النصوص، والرؤى، والمناهجد، وفروع المعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ، على سبيل المثال، لمعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ، على سبيل المثال، في مادة دراسته: الشرق. لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر في مادة دراسته: الشرق. لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر



مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق الفصل الثاني للبروفيسور إدوارد سعيد

البنى الاستشراقية وإعادة خلق البنى

"حين زوّج نقيب الأشراف، السيد عمر، إحدى بناته . . . منذ خمسة وأربعين عاماً تقريباً، مشى أمام الموكب شاب كان قد أحدث ثقباً في بطنه، وسحب قسماً كبيراً من أمعائه، وحمله أمامه على صينية فضة. وبعد انتهاء الحفل، أعاده الى موضعه؛ وبقي في الفراش أياماً قبل أن يشفى من آثار هذا العمل الأحمق المقرف".

إدوارد ولــــيم لــــين "مـــسالك المـــصريين المعاصـــرين وعـــاداتهم"

"في حالة سقوط هذه الإمبراطورية، إما نتيجة لثورة في القسطنطينية أو للتفكك المستمر، فإن كلاً من القوى الأوروبية ستأخذ، كمحمية لها، الجزء من الامبراطورية الذي تخصصه لها قرارات المؤتمر؛ فإن تكون هذه المحميات محددة نبعاً للجوار، وحماية الحدود، والتقارب في الديانة، والعادات والمصالح . . . هو مما يزيد سلطة القوى الأوروبية ثباتاً. وهذا النمط من السيادة المحدد على هذا النحو والذي يعتبر حقاً أوروبياً يتمثل أساساً في حق احتلال جزء من الأرض أو من السواحل لتأسيس إما مدن حرة أو جاليات أوروبية أو موانئ ومكاتب تجارية . . . والدولة الأوروبية لا تمارس على محمينها سوى وصاية عسكرية وحضارية، فهي تضمن لها تمارس على محمينها سوى وصاية عسكرية وحضارية، فهي تضمن لها بقاءها وعناصر قومينها، وذلك تحت راية قومية أقوى . . . "،

حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديدها، والدين المعلمن

تـوفي غوســتان فلـوبير عـام 1880 دون أن ينهـي بوفـار وبيكوشــيه، روايتـه الملهاتية الموسوعية عن انحلال المعرفة وتفاهة الجهد الانساني. ومع ذلك فإن الخطوط الأساسية لرؤياه جلية، ومدعّمة بجلاء بالتفاصيل الوفيرة لروايته. فالكاتبان الإداريان ينتميان الى الطبقة البورجوازية، وهما يتقاعـدان من المدينة ليقضيا حياتهما على إقطاعية ريفية يفعلان ما يطيب لهما، (سنفعل كل ما يرضينا)، إذ أن أحدهما يرث، بصورة غير متوقعة، تركة كبيرة. وفيما يرصد فلوبير تجاربهما ويصورها، فإن فعل ما يطيب لهما يـشبكهما ويورطهمـا فـي رحلـة عمليـة ونظريـة عبـر الزراعـة، والتـاريخ، والكيمياء، والتربية، وعلم الآثار، والأدب، واصلين الى نتائج هي دائماً دون النجاح؛ وينتقلان عبر حقول العلم مثل مسافرين في الزمان والمعرفة، يعانيان تجارب الخيبة، والكارثة، والخذلان التي يعانيها الهواة غير الملهمين. وم ينتقلان عبره هو، فيالواقع، التجربة الكاملة لانقشاع الوهم المخيب في القـرن التاسـع عـشر، حيـث تنقلـب "البورجوازيـة الظـافرة" – بعبـارة شـارك مورازيه – الى ضحية بلهاء لعـدم كفاءتها المهدمـة ولعاديـة مقـدراتها. فكـل حماسة تنحل الى شعيرة لغوية (كليشيه) مملة، وكل فرع أو نمط من أنماط المعرفة يتحول من أمل وقوة الى فوضى، وخراب، وأسى. وبين تخطيطات فلوبير التحضيرية لخاتمـة هـذه الـشاسعة (بانورامـا) مـن اليـأس، ثمة مادتان تثيران اهتماماً خاصاً لدينا في السياق الحاضر. يناقش الـرجلان مستقبل الجنس البشري، ويرى بيكوشيه "مستقبل الانسانية عبر زجاج قاتم" بينما يراه بوفار "براقاً".

"الانسان الحديث يتقدم، ولسوف تستعيد أوروبا نضارتها على يد آسيا. القانون التاريخي القائل إن الحضارة تنتقل من الشرق الى الغرب....

إن شكلي الانسانية سيلتحمان أخيراً معاً" (1).

ويمثل هذا الصدى الواضح لأفكار كوينت بداية دورة أخرى من دورات الحماسة وانقشاع الوهم التي سيمر عبرها الرجلان. وتُشعر ملاحظات فلوبير الأولية بأن هذا المشروع المتوقع من مشاريع بوفار، مثل جميع مشاريعها الأخرى، سوف يقاطع بوقاحة في مواجهة الواقع – هذه المرة، بظهور رجال الدرك المفاجئ ليوجهوا اليه تهمة الفسق. على أي حال، بعد أسطر قليلة تبرز المادة الشيقة الثانية. ذلك أن كلاً من الرجلين يعترف للآخر، في اللحظة نفسها، بأن رغبته السرية هي أن يعود من جديد

ناسخاً. فيحضران مكتباً مزدوجاً يصنع لهما، ويشتريان كتباً، وأقلام رصاص، ومماحي، ثم – إذ يختتم فلوبير التخطيط التحضيري – "ينهمكان": يبدآن. وعلى هذا النحو، يُقلّص بوفار وبيكوشيه في النهاية، من محاولة أن يعيشا عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً، الى نقلها لا نقدياً من نص الى آخر.

رغم أن رؤيا بوفار لأوروبا وقد استعادت نضارتها على يد آسيا ليست مبلورة بلورة كاملة، فإنها (وما تنتهي اليه على مكتب الناسخ) يمكن أن تختصر في نقاط أساسية بعدد من الطرق المهمة. فهي، مثل كثير من الرؤى الأخرى للرجلين، عالمية ومؤسسة من جديد؛ وهي تمثل ما شعر فلوبير بأنه نزوع القرن التاسع عشر الى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤيا تخيلية، ترافقها أحياناً تقنية علمية خاصة. وبين ما كان ببال فلوبير من رؤى، ثمة يوتوبيا سان – سيمون ويوتوبيا فورييه، والتجديد العلمي لشباب البشرية الذي تصوره كومت، وجميع الديانات التقنية أو العلمانية التي بشر بها عقائديون، وإيجابيون وضعيون، وانتقائيون، وغيوبيون، وتراثيون، ومثاليون من أمثلا دستودو تراسي، كابانيس، ميشليه، كوزان، برودون، كورنو، كابيه، أمثلا دستودو تراسي، كابانيس، ميشليه، كوزان، برودون، كورنو، كابيه، المختلفة لشخصيات كهؤلاء؛ ثم، بعد أن يدمراها، ينتقلان باحثين عن قضايا المختلفة لشخصيات كهؤلاء؛ ثم، بعد أن يدمراها، ينتقلان باحثين عن قضايا أكثر جدة، لكنما دون الوصول الى نتاج أفضل.

إن جـذور مثـل هـذه الطموحـات التـي تعيـد خلـق الـرؤى التنقيحيـة جـذور رومانسية بطريقة مخصصة جداً. وينبغي أن نتـذكر الـى أي مـدى كـان جـزء رئيسـي من المشروع الروحـي والفكـري للفتـرة الأخيـرة مـن القـرن الثـامن عـشـر لاهوتـاً معـاد التركيـب – "الخـارق للطبيعـة الطبيعـي" كمـا أسـماه إم.إتش.أبرامز؛ وهذا النمط من التفكير استمر في المواقف النمطيـة للقـرن التاسع عشـر التي يهجوها فلوبير في بوفار وبيكوشيه. ومن ثم فـإن مفهـوم ابتعاث النضارة والحيوية يعود الى:

"نزوع رومانسي صريح، بعد عقلانية عصر التنوير وليقاته وتأدّبه . . . الى [العودة] الى الاحتدامية المطلقة والمبهمات فو العقلانية للقصة المسيحية والمبيحية والمباعت العنيفة والانقلابات المباغتة في الحياة الداخلية المسيحية، متمحورة حول الأطراف المتضادة؛ المباغتة في الحياة الداخلية المسيحية، والنفي والتوحد ثانية، والموت من التدمير والخلق، والعجيم والنعيم، والنفي والتوحد ثانية، والمروس والولادة من جديد، والكآبة والغبطة، والفردوس المفقود والفردوس المستعاد . . . لكن، ما داموا قد عاشوا بشكل لا مفر منه، بعد عصر التنوير، فإن الكتّاب الرومانسيين أعادوا الى الحياة هذه المسائل القديمة مع فارق: لقد أخذوا على عاتقهم انقاذ مستقبل التاريخ الانساني والمصير الانساني، والمناسق الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الديني ، عن طريق إعادة تركيبها جميعاً بشكل يجعلها، حاضراً، مقبولة فكرياً، بقدر ما هي لصيقة الدلالة انفعالياً" (3).

كان ما قصد اليه بوفار – ابتعاث آسـيا للنـضارة والحيويـة فـي أوروبـا – فكـرة رومانـسية عمقـة التـأثير؛ فقـد حـثٌ فـردركْ شـليغل ونوفـاليس، مـثلاً، مواطنيهما، والأوروبيين بشكل عام، على دراسة الهند دراسة مفصلة لأن ثقافة الهند وديانتها كانتا قادرتين، في رأيهما، على هزيمة المادية والآلية (والروح الجمهورية) في الثقافة الغربية. ومن هـذه الهزيمـة سـتنهض اوروبـا جديدة معافاة مجددة الحيوية: وفي هذه الوصفة العلاجية تبرز بوضوح الـصور الكتابية * للموت، والولادة الجديدة، والخلاص. وعلاوة على ذلك، فإن المشروع الرومانسي الاستشراقي لـم يكـن مجـرد حالـة خاصـة مـن نـزوع عام؛ بل كان مشكَّلاً قوياً للنزوع نفسه، كما قال شفاب، بصورة مقنعـة جـداً في النهضة الشرقية. لكن ما كان ذا أهمية لم يكـن آسـيا نفـسـها بقـدر مـا كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا. وهكذا فقد كان كل من أتقن لغة شـرقية، مثل شليغل وفرانتز بوب، بطلاً روحياً، وفارساً مغامراً يعيد الـي أوروبـا حـسـاً بالرسالة المقدسة التي فقـدتها الآن. وهـذا الحـس بالـضبط هـو مـا تحملـه الأديان العلمانية المتأخرة، التي صورها فلـوبير، فـي القـرن التاسـع عـشـر. وكـان أوغــست كومــت – الــي درجــة لا تقــل عــن شــليغل، وورد زورث، وشاتوبريان – مثل فوبار، المدافع عن، والمؤمن بأسطورة علمانية بعـد عـصر التنوير كانت خطوطها العامة، بصورة لا يخطئها الإدراك، خطوطاً مسيحية.

وبسماحه لبوفار وبيكوشيه، بصورة متواترة، بالعبور خلال مفاهيم تنقيحية من البداية الى النهاية الملهاتية المنحطة، لفـت فلـوبير الانتبـاه الـي الخلـل الانساني الـذي تشترك فيـه جميـع المـشاريع. فقـد رأى بوضـوح كامـل أن كبرياء متعالية ماكرة تكمن وراء الأفكار المتوارثة مثـل "أوروبـا التـي تـستعيد نضارتها وشبابها على يد آسيا". إذ لم تكن "أوروبـا" أو "آسـيا" بـشيء في غياب تقنية أصحاب الرؤي التي تحيل مجالات جغرافية هائلة الى كيانات تمكن معالجتها وإدارتها. في الأعماق، إذن، كانت أوروبا وآسيا أوروبانا، وآسيتنا – إرادتنا وتمثيلنا، كما كان شوبنهور قد قال. فالقوانين التاريخية هي، في واقع الأمر، قوانين المؤرخين، بالضبط كما أن "شـكلي الانـسانية" في عبارة فلوبير لـم يلفتـا الانتبـاه الـي الواقـع الفعلـي بقـدر مـا لفتـاه الـي المقدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتميـة علـي تمييـزات هـي مـن صنع الإنسان. أما الشق الثاني من العبارة – "سيلتحمان أخيراً معـاً" – فـإن فلـوبير يهـزآ فيـه مـن تجاهـل العلـوم البهـيج للواقـع الفعلـي، العلـوم التـي شرّحت الكيانات الانسانية وأذابتها كما لو كانت مادة خاملة. لكن فلـوبير لـم يهزأ من العلوم دون تخصيص، بل منا لعلوم الأوروبيـة، المليئـة حماسـة، بـل المـسيحانية، التـي اشـتملت انتـصاراتها علـي ثـورات فاشـلة، وحـروب، واضطهادات، وعلى شهية لا تُلقن لوضع أفكار جليلة، كتبيَّة موضع التنفيذ بطريقة كيخوتية. وكان ما لم تحسب مثل هذه العلوم أو المعرفة حـسباه أو تواجهه مرة واحدة هو براءتها السيئة عميقة الجذور وغي الواعية لذاتها، ومقاومة الواقع لها. فحين يتلبس بوفار شخصية العالم يفتـرض بـسـذاجة أن العالم موجود وحسب، وأن الواقع هو كما يقول العلم إنه كائن، وأنه ليس ذا أهمية أن يكون العالم أحمق أو رائياً؛ وبوفار (أو أي إنسان يفكّر بطريقته) عاجز عن أن يتصور أن الشرق قد لا يرغب في بعث نضارة أوروبا وحيويتها، أو أنأوروبا لم تكن على وشك أن تتحد بصورة ديموقراطية مع الآسيويين الصفر أو السمر. وبإيجاز، فإن مثل هذا العالم لا يدرك وجود إرادة القوة الفردية الأنانية في علمه، الإرادة التي تغذّي جهوده وتفسد مطامحه.

ولا يألو فلوبير جهداً، طبعاًن في جعل أحمقيه المسكينين يمرّغان الأنف في هذه الصعوبات. إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه يحسن بالمرء ألا يتعامل مع الأفكار والواقع معاً. وخاتمة الرواية صورة لهما قانعين قناعة تامة بنقل الأفكار الأثيرة للديهما من الكتب الى الورق. فالمعرفة لمتعد تتطلب التطبيق على الواقع؛ والمعرفة هي ما يُنقل في صمت، دون تعليق، من نص الى آخر. والأفكار تُنشر ويُدعى لها في عزلة عن أي هوية محددة لأصحابها، وهي تُردد دون أن تُنسب؛ فلقد أصبحت، بالمعنى الحرفي، أفكاراً متوارثة متكررة: فما يهم هو أنها قائمة هناك، من أجل أن تُكرر، ويُرجع صداها، ثم يعاد ترجيع صداها دون تمحيص.

يؤطر هذا الحدث الموجز المأخوذ من ملحوظات فلوبير لبوفار وبيكوشيه، بصورة شديدة التكثيف، ما هو، تخصيصاً، حديث من بنى الاستشراق الذي يسكل، بعد كل حساب، فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي الى المعتقدات العلمانية (وشبه الدينية) للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولقد قمنا حتى الآن بتحديد خصائص المجال العام للتفكير الذي توارثه الغرب حول الشرق عبر مرحلتي القرون الوسطى وعصر النهضة، اللتين كان الاسلام بالنسبة لهما الشرق الجوهري. لكن القرن الثامن عشر شهد تنامي عدد من العناصر الجديدة المتشابكة التي ألمحت الى المرحلة الايفانجيلية المقبلة التي كان لفلوبير، فيما بعد، أن يعيد خلق خطوطها العامة.

فمن جهة، كان الشرق الآن يُوسع ويُمدُّ الى مدى بعيد خارج نطاق العالم الاسلامي. وكان هذا التغير الكمي، الى درجة كبيرة، حصيلة الاستكشافات الأوروبية المستمرة والمتزايدة للأجزاء الأخرى من العالم. وقد نقل التأثير المتنامي لأدب الرحلات، واليوتوبيات الخيالية، والأسفار البحرية الأخلاقية، والتقارير العلمية، الشرق من موضعه لينزله في محرق أكثر تركيزاً وحدة وانفساحاً. وإذا كان الاستشراق مديناً بصورة رئيسية للاكتشافات ينبغي أن تعاين في السياق الأوسع الذي خلقه حتوماس> كوك وبوغانفيل والرحلات البحرية التي قام بها تونفورت وأدانسن، وكتاب بريزيدان دوبروسيه تاريخ الإبحار في الأراضي الاسترالية، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادي، والارساليات اليسوعية في الصين والأميركتين، واستكشافات وليم دامبيير وتقاريره، وتكهنات لا تحصى حول العمالقة، والباتاغونيين، والمتوحشين، والسكان الأصليين، والمخلوقات المرعبة التي افترض أنها تعيش الى أقصى الشرق، والغرب، والجنوب،

والشمال من أوروبا. لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة استاعاً كانت تضع أوروبا بثبات في المركز الامتيازي، بصفتها المراقب الرئيسي (أو بصفتها موضع المراقبة الرئيسي كما هي في كتاب غولد سميث مواطن العالم). ذلك أنه حتى حين تحركت أوروبا باتجاه الخارج، كان إحساسها بالقوة الثقافية يزداد تدعيماً. ومن حكايا الرحّالة، لا من مؤسسات عظيمة مثل شركات الهند المتعددة وحسب، خُلقت مستعمرات، وضُمنت منظورات عرقية التمركز (4).

ومن جهة أخرى، اكتسبت نطرةٌ أكثر معرفة للأجنبي والغريب المدهش الدعم والقوة لا من الرحالة والمستكشفين فقط، بـل كـذلك مـن المـؤرخين الذين كان يمكن للتجربة الأوروبية، في عرفهم، أن تقارن مقارنة مفيدة بحضارات أخـرى وأقـدم. وقـد عنـى ذلـك التيـار القـومي فـي علـم الانـسـان التاريخي (الانثروبولوجي التاريخية) في القرن الثامن عشر، الـذي وصفه الباحثون بأنه مجابهة للآلهة، أن غيبون كان سيقرأ موعظة سقوط روما في علو شأن الاسلام، تماماً كما استطاع فيكو أن يفهم الحضارة الحديثة في إطار الجلال والرونق الشعري البربري لأصولها المبكرة. وبينمـا اعتبـر مؤرخـو عصر النهضة الشرق، بتصلب حاد، عدواً، فإن مؤرخي القـرن الثـامن عـشـر واجهوا شواذات الشرق بشيء من الانفصالية والتجرد وببعض من محاولة للتعامل المباشر مع المصادر الـشرقية الأصلية؛ وربمـا تـم ذلـك لأن تقنيـة كهذه كانت تعين الأوروبي على أن يفهم نفسه بصورة أفضل. وتوضح التغيير الذي حصل ترجمـة جـورج سـيل للقـرآن وإنـشاؤه التمهيـدي المرافـق لهـا. فبخلاف من سبقه، حاول سيل أن يتعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية؛ بل إنه، إضافة، ترك المعلقين المسلمين على النص القرآني يتحدثون بأنفسهم وينطقون بوجهات نظرهم (5). وفي عمـل سيل، كما هي الحال عبر القرن الثامن عشر كله، كانت المقارنية البسيطة المرحلة المبكرة لفـروع المعرفـة المقارنـة (فقـه اللغـة، التـشـريح، الفقه، الدين) التي كان لها أن تصبح مزهاة القرن التاسع عشر.

لكن بعض المفكرين كانوا ينزعون الى تجاوز الدراسة المقارنة، ودراساتها المسحية الواعية للجنس البشري من "الصين الى بيرو" عن طريق التلبس المتعاطف. وذلك عنصر ثالث من القرن الثامن عشر يمهد الطريق للاستشراق الحديث. فما نسميه اليوم تاريخانية هو فكرة تنتمي الى القرن الثامن عشر؛ فقد آمن فيكو، وهردر، وهامان، مع آخرين، بأن الثقافات جميعاً هي، عضوياً وداخلياً، متناسقة، متواشجة بروح، أو عبقرية، أو كلمة، أو فكرة قومية لا يستطيع خارجي أن ينفذ إليها الا عبر فعل من التعاطف التاريخي. وهكذا كان كتاب هاردر أفكار حول فلسفة تاريخ الانسانية (1784 – 1791) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة، كل منها تخلله وتسري فيه روح خلاقة فذّة، وكل منها لي سفي متناول إنسان سوى المراقب الذي يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم. وكان بمقدور العقل في القرن يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم. وكان بمقدور العقل في القرن يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهم. وكان بمقدور العقل في بشر به

هردر وغيره (6)، أن يخترق الجدران المذهبية بين الغرب والاسلام ويبصر عناصر النسب المتواشح بينه وبين الشرق، ونابليون مثل مشهور من أمثلة هذا التوحد الهويّ (الانتقائي عادة) عبر التعاطف. وموتسارت مثل آخر؛ فالناي السحري (الذي تتمازج فيه الترميزات الماسونية مع رؤى لشرق ودود) والاختطاف من السيراغيلو يموضعان شكلاً ذا سماحة خاصة من أشكال الانسانية في الشرق. وقد كان هذا بالذات هو ما جذب موتسارت بتعاطف حق نحو الشرق، أكثر مما جذبته العادات السارية المستحسنة للموسيقى "التركية".

غير أن من الصعب، في أية حال، الفصل بين حدوس بالشرق كحدس موتسارت وبين المدى الكلي للتمثيلات السا-رومانسية والرومانسية للـشرق باعتبـاره موطنـاً للغريـب المـدهش. فقـد اكتـسب الاستـشراق الشعبي خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عـشر رواجـاً ذا حدة وكثافة كبيرتين. لكن حتى هذا الرواج، الذي يمكن تمييزه بسهولة في أعمال وليم بكفورد، وبايرن، وتوماس مور، وغوته، لا يمكن أن يفصل ببساطة عـن الاهتمـام بالحكايـا القوطيـة، والأشـعار الرعويـة، ورؤى الرونـق والجلال والقسوة البربرية. وبهذا الشكل يمكن أن يربط التمثيل الشرقي فـي بعـض الحـالات، بـسجون بيرانيـزي، وفـي حـالات أخـري بـأجواء تييبولـو الثريــة المرفهــة، وفــي حــالات أخــرى كــذلك، بالنبــل والــسـمو الغــربيين ً المدهشين للوحات الفينة في أواخر القرن الثـامن عـشـر (7). وخـلال القـرن التاسع عشر، في أعمال دلاكروا وبضع عشرات، دون مبالغة، من أعمال رسامين فرنسيين وبريطانيين آخرين، حملت المعرضة الشرقية المتميزة كجنس فني مستقل التمثيل الي التعبير البصري والي حياة خاصة بها (ينبغي على هذا الكتاب، مع الأسف، أن يمر بها عابراً). الحواسية، الوعـد، الرعب، النبل والسمو، المتعة الرعوية، الحيوية الحادة المتوترة: لقد كان الشرق، باعتباره نمطأ من أنماط المجاز، في الخيال الاستشراقي السا-رومانسي، السا-تقني أواخر القرن الثامن عشر، فـي واقـع الأمـر، خصيـصةً شـبيهةً بالحربـاء تـسمى (عـن طريـق الـصفة) "الـشرقية" (8). لكـن هـذا الشرق العائم دون قيد سيُحدد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي.

ثمة عنصر رابع مهد الطريق لبنى الاستشراق الحديث هو النزوع الى تصنيف الطبيعة والأنسان في أنماط. والاسمان العظيمان في هذا المجال هما، طبعاً، لينييس وبوفون، لكن العملية الفكرية التي أمكن بها تحويل الأبعاد الجسمية – أي الطبيعة المادية النمطية للأشياء – (وبعد ذلك بقليل الأبعاد الأخلاقية، والفكرية والروحية) من كونها مجرد مشهد معاين الى مقاييس دقيقة لعناصر مميزة، كان نزوعاً شديد الانتشار. وقد قال لينييس إن كل ملحوظة تسجل حول نمط طبيعي "ينبغي أن تكون نتاجاً للعدد، أو الشكل، أو الموقف"، وبالفعل، إذا قرأ المرء كانت أوديدرو، أوجونسن، فإنه سيجد في كل مكان من أعمالهم ولعاً مماثلاً لتحديم الملامح العامة، ولتقليص أعداد هائلة من الأشياء الى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب

والوصف. في التاريخ الطبيعي، وعلم الانسان، والتعميم الثقافي، كان لكل نمط شخصية خاصة تمنح المراقب تحديداً له كما تمنحه، بعبارة فوكو، "إشتقاقاً مضبوطاً". وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات الى نظام، الى شبكة من التعميمات المترابطة. وهكذا،

"فإن كل تحديد ينبغي أن يتم عن طريق علاقة معينة بكل التحديدات الأخرى. فإن نعرف ما يختص بشكل سليم بأحد الأفراد هو أن يكون أمامنا تصنيف جميع حالأفراد> - أو إمكانية مثل هذا التصنيف (9)".

وفي كتابات الفلاسفة، والمؤرخين، والموسوعيين، وكتّاب المقالة، نجد الشخصية – بوصفها – تحديداً تبرز في شكل تصنيف فيزيولوجي – أخلاقي: فثمة، مثلاً، الرجال المتوحشون، والأوروبيون، والآسيويون، الخ ويظهر هؤلاء، طبعاً، عند لينييس، لكنهم يظهرون كذلك عند مونتسكيو، وجونسن، وبلومنباخ، وسويمرينغ، وكانت، وتوزع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً؛ فالأمريكي "أحمر، سريع الغضب، منتصب" والآسيوي "أصفر، سوداوي، متصلب" والأفريقي "أسود، لامبال، خامل" (10). لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق، فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً، وبوصفها نمطاً وراثياً. ففي التاسع عشر، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً، وبوصفها نمطاً وراثياً. ففي يظهر بها أن شخصيات احتدامية، تكاد تكون نمطية عليا – مثل الانسان يظهر بها أن شخصيات احتدامية، تكاد تكون نمطية عليا – مثل الانسان والفلسفية، بل اللغوية أيضاً. وهكذا، فحين أشير الى شرقي، فقد أشير وليه ضمن معطيات <ضصائص> وراثية كونية مثل حالته "البدائية"، وخصائصه الأولية، وخلفيته الروحية الخاصة.

تـشكل العناصـر الأربعـة التـي وصـفتها التوسـع، المجابهـة التاريخيـة، التعاطف، التصنيف التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي تعتمد عليها البنـى الفكرية والمؤسـساتية المحـددة للاستشراق الحـديث. ولولا هذه التيارات، كما سنرى الآن، لما حدث الاستشرقا. وإضافة، فقد كان من أثر هذه التيارات أنها أطلقـت سـراح الـشرق عامـة، والاسـلام خاصـة، من عقال التقصي الديني الضيق الذي كان، حتى ذلك الوقت، قد استُخدم في تحليله (والحكم عليـه) من قبـل الغرب المسيحي. وبكلمات أخـرى، فإن تحليله (والحكم عليـه) من قبـل الغرب المسيحي. وبكلمات أخـرى، فإن الاستشراق يشتق من عناصر معلمنة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر. أولاً، كان من أثر احدها، وهو توسع الشرق جغرافياً الى آماد الكتابي الى درجة كبيرة. ولم تعـد النقـاط المرجعية المسيحية واليهودية، بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتواضعة نسبياً، بـل أصبحت هـذه النقـاط الهند، والصين واليابـان، وسـومر، والبوذيـة، والسانسكريتية، والزرادشـتية، والمانوية. ثانياً، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريـق التقلـيص، مـن والمانوية. ثانياً، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريـق التقافـات غيـر ويـث هـو موضـوع مـن موضـوعات الـسياسـة الكنـسية) مع الثقافـات غيـر حيـث هـو موضـوع مـن موضـوعات الـسياسـة الكنـسية) مع الثقافـات غيـر حيـث هـو موضـوع مـن موضـوعات الـسياسـة الكنـسية) مع الثقافـات غيـر

الأوروبية وغير اليهو-سيحية قد تدعمت وازدادت قوة إذ أصبح التاريخ نفسه يَتصور بطريقة أكثر جذرية من السابق؛ وأصبح فهم أوروبا فهماً سليماً يعني أيضاً فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن ليمكن الوصول إليها قبل ذلك. وبمعنى ما، فقد تحققت فكرة جـون أوف سـيغوفيا المتعلقـة بمـؤتمر بـين الـشـرق وأوروبـا، لكنمـا بطريقـة علمانية خاصلة؛ وكان بمقدور غيبون أن يعامل محمداً باعتباره شخصية تاريخية تركت أثرها على أوروبا، لا بوصفه كافراً شيطانياً يحوّم في مكان ما بين السحر والنبوة الزائفة. ثالثاً، كان من أثر عملية توحيد هوية انتقائيـة مـع أقاليم وثقافات غير إقليم المرء وثقافته أنها ألانت عناد الذات والهوية، الـذي كان قُد حُول الى قطبين يشغلهما مجتمع من المؤمنين وأسراب من البرابرة في مواجهته، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدي وظيفة مبنى للجمارك؛ واكتسبت مفاهيم الترابط الانساني والامكانية الانسانية شـرعية عريضة جداً وعامة جداً – بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحـصورة. رابعـاً، لقد ضوعفت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتنقية اللذين طرءا على امكانيات التخصص والاشتقاق فتجاوزت بـذلك مـا كـان فيكـو قـد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة؛ وطغى التمايز في العرق، واللـون، والأصـل، والمـزاج، والشخـصية، والأنمـاط علـي التمـايز بـين المسيحيين وكل من عداهم.

لكن، لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثل اتجاهاً معلمناً، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الانساني والمناسق الوجودية أزيلت. هيهات: بل إنها قد أعيد تركيبها، وأعيدت موضعتها، وأعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية التي عددت قبل قليل. وكان كل من درس الشرق بحاجة الى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر. ومع ذلك، فلئن كان الاستشراق قد وقر المفردات، والمخزون التصوري، والتقنيات – ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق، منذ نهاية القرن الثامن عشر – لقد احتفظ بنزوع ديني مستبنى، بخارق للطبيعة مُطبعن، من حيث هما تيار صامد لم يتزحزح ضمن إنشائه. وما سأحاول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق ضمن إنشائه. وما سأحاول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقر في تصور المستشرق لنفسه، وللشرق، ولحقل تخصصه.

كان المستشرق الحديث، في نظر نفسه، بطلاً ينقذ الشرق من مطاوي الابهام، والاغتراب، والغرابة التي كان هو ذاته قد تميزها تميزاً سليماً. وقد أعادت أبحاثه بناء لغات الشرق الضائعة، وعاداته، بل حتى عقلياته، كما أعاد شامبوليون بناء الهيروغليفية المصرية من حجر رشيدز وتقنيات المستشرق المحددة – المعاجمية، النحو، الترجمة، فك الرمز الثقافي – أعادت الى مكانتها، وجسدت وأكدت من جديد، القيم النابعة من كلا الشرق الكلاسيكي القديم ومن فروع الدراسة التقليدية كفقه اللغة، والتاريخ، والخطابة، والتماحك المذهبي. لكن الشرق، وفروع دراسة المستشرق، تغيرت، أثناء هذه العملية، تغيراً جدلياً، لأنها لم تكن لتقدر

على البقاء في أشكالها الأصلية. أما الشرق فإنه، جتيى في شكله "الكلاسيكي" الذي قام المستشرق عادة بدراسته، قد حَـدَّث، وأعيـد الـي الحاضر؛ وأما الفروع التقليدية فإنها هي أيضاً قد أدخلت الى عالم الثقافة المعاصرة. بيد أن كليهما – الشرق وفروع الدراسة – ظل يحمل آثار القـوة – القوة النابعة من بعث الشرق، بل في الواقع، من خلقه، القوة الـت سـكنت فـي التقنيـات الجديـدة العلميـة المتطـورة لفقـه اللغـة وللتعمـيم علـم – الانساني. وبإيجاز، فإن المستشرق، إذ نقل الشرق الى الحداثة، كان يستطيع أن يحتفل بمنهجه، وبمكانته باعتباره خالقاً علمانياً، وإنساناً صنع عوالم جديدة كما كان الله مرة قد صنع العوالم القديمة. أما فيما يخص متابعة مناهج ومكانة كهذه بما يتجـاوز عمـر أي مستـشرق فـرد، فـإن تراثـاً من الاستمرارية علمانياً سيتكوَّن، ونظاماً مثبتاً من المنهجين الانـضباطيين، الـذين سـتقوم أخـوتهم لا علـي وشـائج الـدم، بـل علـي إنـشاء مـشترك، علىتطبيق عملي، ومكتبة، وطقم من الأفكار المتوارثة، أي، باختصار، على تسبيحية (doxology) مألوفة ومشتكرة بين كل من ينضمون الي الصفوف. ولقـد كـان فلـوبير نافـذ البـصيرة بمـا يكفـي ليـري أن المسـتـشـرق الحديث سيغدو ناسخاً، مثل بوفار وبيكوشيه؛ بيـد أن مثـل هـذا الخطـر لـم يكن ظاهراً في المرحلة المبكرة، في حياة سلفستر دوساسي وإرنست رينان وعملهما.

إن إطروحتي هي أن الجوانب الأساسية لنظرية الاستشراق وممارساته (اللتين يشتق منهما الاستشراق المعاصر) يمكن أن تفهم لا بوصفها فائـضاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية حول الشرق، بل بوصفها طقماً من البني الموروثة عن الماضي، وقد عُلْمنت وأعيد توزيعها، وأعيد تشكيلها تحت تأثير فروع الدراسـة مثـل فقـه اللغـة، كانـت هـي بـدورها، بـدائل مطبعنـة، ومحدثة، ومعلمنة للايمان بالخارق للطبيعة في المسيحية، أو كانت صوراً معدولة عنه. وقد تُمُثِّل الشرق وأفسح له مكان، في صورة نصوص جديـدة وأفكار جديدة، ضمن هذه البني. لقد أسهم اللغويون والمستكشفون مثل جونز وأنكتيـل فـي تكـوين الاسـتـشـراق الحـديث دون شـك، ولكـن مـا يميـز الاستشراق الحديث من حيث هو حقل، ومجموعة من الأفكار، وإنشاء، هـو عمل جيل لاحق لجيلهما. وإذا اتخذنا حملة نابليون (1798 – 1801) تجربة أولــي مقويــة للاستــشراق الحــديث، فإننــا نــستطيع أن نعتبــر أبطالهــا المدشُّنين – في الدراسات الاسلامية، ساسي ورينان وليْن – بناة للحقـل، خالقين لتراث، وأسلافاً للأخوة الاستشراقية. وما فعله ساسي ورينان ولين هو أنهم منحوا الاستشراق أسساً علمية وعقلانية. وقد نتج عن ذلك لا كتابتهم النموذجية وحسب بل خلـق مفـردات وأفكـار يمكـن أن تـستعمل بصورة لا شخصانية من قبل أي إنسان يرغب في أن يصبح مستشرقاً. وكان تدشينهم للاستشراق إنجازاً كبيراً؛ إذ أنه جعل وجود مصطلحات علمية أمراً ممكناً، ونفى التعقيد الابهامي وأنشأ شكلاً خاصاً من الإضاءة للشرق؛ وأسس شخصية المستشرق بوصفه السلطة المرجعية المركزيـة للشرق؛ ومنح الشرعية لنمط خاص من العمل الاستشراقي الـذي يمتلـك

انسجاماً وتماسكاً محددين؛ وأدخل الى مجال الاستعمال الثقافي نوعاً من العملة النقدية الاستطرادية أصبح للشرق، بسبب حضورها، من يتحدث، منذ الآن، باسمه؛ وفوق كل شيء، فإن عمل المدشنين قد اقتضى حقلاً دراسياً وعائلة من الأفكار كان بمقدورها هي بدورها أن تشكّل مجتمعاً من الباحثين كانت الوشائج بينهم، وكان تراثهم، وطموحاتهم، في آن واحد، داخلية تنبع من الحق الدراسي، وخارجية بما يكفي لضمان التمتع بمزايا خاصة. وبمقدار ما ازداد فرض أوروبا لنفسها على الشرق وعبورها لحدوده، خلال القرن التاسع عشر، بمقدار ما ازداد اكتساب الاستشراق للثقة العامة به. ومع ذلك فلئن رافق هذا الكسب خسارة في الأصالة، ينبغي ألا يفاجئنا الأمر، لأن أسلوب الاستشراق، منذ البدء، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار.

ثمة ملاحظة أخيرة: إن الأفكار والمؤسسات، والشخصيات المنتميـة لأواخـر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر، والتي سأعالجها في هذا الفصل، جـزء هـام، وإحكـام حاسـم، للمرحلـة الأولـي مـن أعظـم عـصر للـسيطرة الجغرافية عرفه التاريخ. فمع نهاية الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت 85% من سطح الأرض. وأن يقول المرء ببساطة أن الاستشراق كان جانباً من جوانب الامبريالية والاستعمار ليس قولاً مثيراً لكثير من الجدل. غير أن قول ذلك لا يكفي؛ بل إن ذلك ليحتـاج الـي أن يُكتنـه تحليليـاً وتاريخياً. وطبيعة اهتمامي هنا هي أن أظهر كيف يجسد الاستشراق، بخلاف الوعى السابق على الاستعمار لدي دانتي وديربيلو، حقـلاً منتظمـاً من التراكم. وهذه الخصيصة أبعد من أن تكون مجرد ملمح فكري أو نظري، إذ أنها جعلت الاستشراق يميل بشكل حتمي نهائي الي أن يراكم بانتظـام الكائنات الانسانية والمناطق الجغرافية. وقد عنى استبناء لغة شرقية ميتة أو ضائعة، في نهاية الأمر، استبناء شرق ميت مهمل؛ وعني أيضاً أن الدقـة في الاستبنائية، والعلم ، بل حتى الخيال، كانت قادرة على تمهيد الطريق لما ستفعله في مرحلة تالية الجيوش، والاداريون، والمكاتبيون (البيروقراطيون) ميدانياً، في الشرق. وبمعنى ما، فإن تسويغ الاستشراق لم يكن نجاحاته الفكرية والفنية وحسب، بل فاعليته اللاحقة، وفائدته، وسلطته. ومن المؤكد أنه، لكل هذه الأسباب، يستحق اهتماماً جاداً.

سلفستر دوساسي وارنست رينان: علم الإنسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي

كان الموضوعان العظيمان في حياة سلفستر دو ساسي هما الجهد البطولي والحس المكرس للنفعية التربوية والعقلانية. ولد انطوان – اسحق – سلفستر عام 1757 لعائلة جانسنية كان عملها، تقليدياً، المحاماة، ودرس، تحت إشراف خاص في دير للبندكتيين، اللغة العربية، والسريانية،

والكلدانية أولاً، ثم العبرية. وكانت العربية بشكل خاص هي التي فتحت لـه أبواب الشرق، إذ أن المادة الشرقية، بنمطيها المقدس والمدنّس، كما يـري جوزيف راينو، وبصورتها الأكثر قدماً وجدوى، لم تكن لتوجـد إلا بالعربيـة (11). ومع أنه كان من أنصار الـشرعية، فقـد عـينّ، عـام 1769، أول معلـم للعربيـة في مدرسة اللغات الشرقية الحية التي كانت قد أنشئت قبل وقت قصير، ثم أصبح مديراً للمدرسة عام 1824. وقد انتخب عام 1806 استاذاً في كوليج دو فرانس، رغم أنه منـذ 1805، كـان يـشغل منـصب المستـشرق المقيم في وزارة الخارجيـة الفرنـسية. وكـان عملـه في الـوزارة أولاً (دون مقابل حتى 1811) أن يترجم نـشرات الجـيش العظـيم وبيـان نـابليون عـام 1806، الذي كان يؤمل فيه أن تستثار "العصبية الاسلامية" ضد السنية الروسية (الأرثوكسية). لكن دو ساسي، لـسنوات عديـدة تاليـة، خلـق مترجمين لأدلة السيّاح الشرقية الفرنسية، كما خلـق باحثى المـستقبل. وعندما استولى الفرنسيون على الجزائـر عـام 1830، كـان دو سـاســي هـو من ترجم البيان الموجلة للجزائريين؛ وكان يستشار بانتظام حلول جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزير الخارجية، وفي حالات معينة، من قبل وزير الحربيـة أيـضاً. وفـي سـن الخامـسـة والـسبعين، حـلٌ دو سـاســي محل داسييه أميناً لمجمع النقوش، وأصبح كذلك مشرفاً على المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية. وقد ارتبط بحق، عبـر عملـه المديـد المتميـز كله، بإعادة بناء النظام التربوي وإصلاحه (وفِي مجال الدراسات الشرقية بخاصة) في فرنسا ما بعد الثورة (12). وقد مُنح ساسي، مع كوفييه، عـام 1832 لقب كونت وغدا وعضواً جديداً بين كونتات فرنسا.

ولا يرتبط اسم ساسي ببدء الاستشراق الحديث لمجرد أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي تأسست عام 1822)، بل لأن عمله، بصورة فعلية، وضع أمام هذه المهنة <الاستشراق> جسداً كاملاً منتظماً من النصوص، وممارسـة تربويـة، وتراثـاً بحثيـاً، ورابطـاً هامـاً بـين البحـث الاستـشراقي والسِياسة العامة. وكان في عمل ساسي، للمرة الأولى منذ مجمع فيينا، مبدا منهجي واع تترافق فاعليته مع فاعلية الانضباط البحثي. ولم يكـن اقـل أهمية من ذلك احساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف على نقطـة البـدء لمشروع تنقيحي هام. وقد كان مؤسساً شـديد الـوعي بذاتـه، تـصرف فـي كتاباته – وذلـك أكثـر التـصاقاً بأطروحتنـا العامـة هنـاً – تـُصرف رجـل كُنيـسـةُ متعلمِن كان شرقه وطلابه بالنسبة اليه مذهبه العقائدي ورعايا أبرشيته على التوالي. وقد قال دوق بروغلي، وهو معجب بساسي معاصر لـه، إن عمل ساسي قد وفّق بين طريقة العالم وطريقة المعلم للكتاب المقدس، وأن ساسي كان الرجـل الوحيـد القـادر علـي التوفيـق بـين "أهـداف لايبنتـز وجهود بوسيه" (13). ونتيجة لـذلك، فقـد كـان كـل مـا كتبـه موجهاً بـصورة محددة الى الطلاب (وقد كان الطالب، في حالة تأليفه لكتابه مبادئ النحـو العام، 1799، ابنه) وقدَّم لا بصفته شيئاً جديداً، بـل بـصفته قبـسة منقحـة لأفضل ما كان قد كتب أو قيل أو أنجز من قبل.

وهاتان الخصيصتان – العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح الى التكرار عن طريق التنقيح والقبسة – خصيصتان حاسمتان. فكتابة ساسـي تحمـل دائمـاً لهجـة صـوت يتحـدث؛ وتـنقش نثـره ضـمائر المـتكلم، والاضـافات الشخصية، والحضور البلاغي. وحتى في أكثر لحظاته عمقاً وصعوبة – كما هي الحال مثلاً في ملحوظته المنهجية عن النقـود الـساسانية في القرن الثالث – فإن الانـسان لا يشعر بقلـم يكتـب بقـدر ما يشعر بصوت ينطـق. وتحتوي الأسطر الأولى من إهدائه لكتاب مبادئ النحو العام الى ابنـه على النغمة الأساسية في عمله كلـه: "لـك أنـت، ومـن أجلـك، يـا ولـدي العزيز، قمت بإنجاز هذا العمل الصغير" – ويعني ذلك، أنا أكتب (أو أتحدث) إليـك لأن عليك أن تعرف هذه الأمـور، وما دامـت لا توجـد فـي أي شـكل آخـر سـهل المتنـاول، فقـد قمـت أنـا بالعمـل المطلـوب مـن أجلـك. الخطـاب المباشـر: النفعية: الجهد: العقلانية الفورية والمجدية. ذلـك أن سـاسـي آمـن بـأن كـل شيء يمكن أن يوضح ويجعل معقولاً، مهما كانت المهمـة صعبة والموضـوع مبهمـاً. وهنـا تتجلـى، فـي الأسـلوب الواحـد، صـرامة بوسـيه والانـسانية المجردة عند لايبنتز، بالإضافة الى لهجة روسو.

إن أثر لهجة ساسي هو تشكيل دائرة تحيط به هـو وجمهـوره وتعـزلهم عـن العالم الواسع بالطريقة التي يشكل بها أستاذ وتلامذته معاً في قاعة تدريس مغلقة فضاء مختوماً مقفـلاً. وبخـلاف مـادة الفيزيـاء، أو الفلـسـفة، أو الأدب الكلاسيكي، فإن مـادة الدراســات الـشـرقية مـادة لغزيـة. وهــي تهـم أولئك الذين يثير الشرق اهتمامهم، لكنهم يودون أن يعرفوا الـشرق بـصورة أفضل؛ والمذهب التعليمي، في هـذا الـسـياق، ذو فاعليـة أكثـر ممـا هـو ذو جاذبية. والمتحدث المعلم يقوم، لـذلك بعرض ماته لتلامذته الـذين يتمثـل دورهم في استقبال ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتقاة ومرتبة بعناًية. ولأنَّ الشرق قديم وقصيّ، فإن عرض المعلم هو ترقيم وإعادة رؤيـة لما كان قد اختفى من مدى الإدراك الأوسع. كـذلك لأن الـشرق الثـري ثـراء هائلاً (في المكان، والزمان، والثقافات) لا يمكن أن يكشف في كلتهي، فليس ثمة ما يـدعو الـي كـشف سـوي أكثـر أجزائـه تمثـيلاً. ومـن ثـم فـإن محـرق عمـل ساسـي هـو المختـارات والمقتطفـات، والمعْرضـة، المـسح الكامــل للمبــادئ العامــة، التــي يقــوم فيهــا طقــم صــغير نــسبياً مــن الأمثلةالممتازة بتأدية الشرق الي الطالب. وأمثلة كهذه ممتازة لـسببين: الأول لأنها تعكس قوي ساسي يوصفه ثقة غربياً بأخذ، عن قصد وتصميم، من الشرق ما كانت غرابة أطواره ونأيه سابقاً قد أبقياه محجوباً، والثاني، لأن هذه الأمثلة تملك القوة الإشارية (السيميائية) للدلالة الإشارية على الشرق، في ذاتها (أو عن طريق منح المستشرق إياها لها).

كل عمل ساسـي أساسـاً عمـل تصنيفي؛ ومـن ثـم فإنـه تعليمـي بـصورة احتفالية وتنقيحي حتـى الاجهـاد. والـى جانـب مبـادئ النحـو العـام، صـنّف سـاســي المقتطفـات العربيـة فـي ثلاثـة أجـزاء (1825)، وكتابـاً فـي النحـو العربـي 1810 (لاسـتعمال التلاميـذ فـي المدرسـة الخاصـة) ورســائل فـي العروض العربي، وديانة الدروز، وأعمالاً قصيرة كثيرة عن النقود الشرقية، وعلم أصول أشكال الكلمات، وعلم النقوش، والجغرافيا، والتاريخ، والأوزان والمقاييس. وقد قام بعدد لا بأس به من الترجمات، وكتب شرحين مسهبين لكليلة ودمنة ومقامات الحريري. ولقد كان ساسي ذا نشاط مشابه في عمله محرراً، وكاتباً للقطع التذكارية، ومؤرخاً للمعرفة الحديثة. ولم يكن ثمة إلا القليل مما له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه، رغم أن كتاباته نفسها كانت وحيدة البعد كما كانت، في جوانبها اللااستشراقية، ذات مدى وضعي ضيق. وعلى ذلك، فحين كلّف نابليون معهد فرنسا عام 1802 بوضع معرضة عامة وعلى ذلك، فحين كلّف نابليون معهد فرنسا عام 1802 بوضع معرضة عامة عن حالة الفنون والعلوم وتقدمها منذ 1789، اخير ساسي عضواً في فريق عن حالة الفنون المختصين دقة وصرامة وأكثر اللامختصين اتجاهاً في المنحى التاريخي.

ويجسّد تقرير داسبيه، كما عرف بـشـكل غيـر رسـمي، العديـد مـن نزوعـات ساسي، كما يحتوي على المقالات التي أسهم بها حـول حالـة الدراسـات الشرقية. ويعلن عنوان التقرير – معرضة تاريخية لسعة المعرفة الفرنسية – الوعى التاريخي في مقابل الوعى المقدس الجديد. ومثل هذا الوعي وعـي احتـدامي: إذ أن المعرفـة يمكـن أن ترتـب علـي خـشبة مـسرحية، لنقل، حيث يمكن لصورتها الكلية أن تمسح وتعاين. وقد قررت مقدمة داسييه، الموجهة الى الملك، الموضوع تقريراً كاملاً. فمثل هذا المسح يجعل ممكناً أن يقوم الإنسان بشيء لم يحاول عاهـِل آخـر أبـداً القيـام بـه، وهو أن يحتوي، بلمحة خاطفة، المعرفة الانسانية بأكملها. ويتابع داسبيه كلامه ليقول لو أن معرضة تاريخية كهذه كان تقد نفذت في الماضي، لكنا الآن، فيمـا يحتمـل، نملـك روائـع سـامية هـي الآن إمـا مفقـودة أو مـدمرة؛ وتكمن أهمية المعرضة ونفعيتها في أنها حفظت المعرفة وجعلتها سهلة المتناول فوريته. ولقـد اقتـرح داسـييه أن مهمـة كهـذه كانـت قـد بـسطت بحملة نابليون الشرقية، التي كانت إحدى نتائجها تعميق درجة المعرفة المجغرافية الحديثة (14). ولا يبرر لنا في أن نقطة محددة، بقدر ما يبرز في إنشاء داسبيه كله، كيف يكون للشكل الاحتدامي لمعرضة تاريخية ما معادلها النفعي في أقواس سوق تجارية كبيرة حديثة وفي مستعرضاتها.

وتكمن أهمية المعرضة التاريخية في محاولة فهم المرحلة التدشينية للاستشراق في أنها تقوم بتخريج شكل المعرفة الأستشراقية وملامحها، الحجانب كونها أيضاً تصف علاقة المستشرق بمادة دراسته. ففي صفحات ساسي حول الاستشراق – كما في مواضع أخرى من كتابته، يتحدث ساسي عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادة المبهمة، وأضاءها، وأنقذها. لماذا؟ من أجل أن يضعها أمام الطلبة. ذلك أن ساسي، مثل جميع معاصريه المتفقهين، اعتبر العمل المتفقه إضافة ايجابية الى نصب قام برفعه جميع الباحثين معاً. وكانت المعرفة، في عرفه، في جوهرها إبراز المادة الى مدى الرؤية، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من جوهرها إبراز المادة الى مدى الرؤية، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من

البنانوبتكون البنتامي. ولذلك فإن فروع الدراسة العلمية كانت نمطاً خاصاً من تكنولوجية القوة: فهي تكسب لمستخدمها (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت حتى الآن (في حالة كونه مؤرخاً) مفقودة (15). وفي الحق أن مفردات القوة المتخصصة والاكتساب المتخصص ترتبط ارتباطاً وثيقاً خاصاً بسمعة ساسي كمستشرق رائد. ولقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة الى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل. وقد صنع الكتب، والمبادئ، والأمثلة، كما قال دوق دوبروغلي عنه. وكانت النتيجة انتاج مادة حول الشرق، ومناهج لدراسته، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها (16).

وكانت جهود ساسي، بالمقارنة مع جهود المختصين بالدراسات الهيلينية أو اللاتينية من أعضاء المعهد، جهوداً تبعث على الحس بالرهبـة، فلقـد كـان لديهم النصوص والتقاليد والمدارس؛ أما هـو فلـم يكـن لديـه ذلـك، ومـن ثـم اضطر الى أن يجد طريقة لخلقها. وإن ديناميكية الخسارة الأوليـة ثـم الـربح التالي في كتابات ساسي ديناميكية، هوسيه؛ وكان اعتماده عليها واستثماره لها ضخمین. ومثل زملائه فی میادین أخری، آمن ساسی بأن المعرفة هي الرؤية – رؤية شاملة، بوجه من القول، لكنه، بخلافهم، كان عليه لا أن يتميز هـذه المعرفـة وحـسب، بـل أن يفـك رموزهـا، ويؤولهـا، و – وهو ما كان أكثر صعوبة – يضعها في المتناول. وكان إنجاز ساسـي الحـق هو أنه أنتج حقلاً كاملاً من حقول الدراسة. ويوصفه أوروبياً، فقد هجم على سجلات المحفوظات الشرقية، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا. ثم قام باسترجاع ما كان قد عزله من نصوص؛ وعالجها، وقنَّنها، وعلَّق عليها، ورتَّبها، وشـرحها. وبمـرور الـزمن، أصبح الـشرق مـن حيث هو شرق أقل أهمية مما كان قد جعله المستشرق؛ وهكذا فإن الشرق بعد أن سحبه ساسي الى مكانه الوصفي المختوم في المعرضة التعليمية، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق الى الواقع.

كان ساسي من الذكاء بحيث أنه لمي كن ليسمح لآرائه وممارسته بالبقاء دون حجج تدعمها. أولاً، كان دائماً يوضح لماذا لم يكن في طاقة "الشرق" القدرة على البقاء في وجه ذوق الغربي، وذكائه، وصبره. لقد دافع ساسي عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على إثارة الاهتمام، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يحول تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يُتذوق ويُقدر. وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات. لقد كان الشعر العربي من إنتاج شعب غريب كل الغربة (بالنسبة للأوروبيين) وفي شروط مناخية، واجتماعية، وتاريخية تختلف اختلافاً ضخماً عن تل التي يعرفها الأوروبي؛ وإضافة فإن هذا الشعر كان يتغذى على "آراء، وتحيزات، ومعتقدات، وتطيرات، لا يمكن أن نكتسبها إلا بعد دراسة طويلة مجهدة". وحتى حين يخضع المرء نفسه لصرامة التدريب المتخصص، فإن كثيراً من الوصف في هذا الشعر سيظل بعيداً عن متناول

الأوروبيين "الذين بلغوا مرحلة أسمى من الحضارة" بيد أن ما يمكن لنا أن نتعلمه ونتقنه سيكون ذا قيمة عظيمة لنا من حيث كوننا أوروبيين اعتدنا على تقنيع خصائصنا الخارجية، ونشاطاتنا الجسدية، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن هنا فإن فائدة المستشرق تكمن في أنه يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة، بل ما هو أكثر نفعاً من ذلك، نمطاً من الأدب قادراً على أن يعيننا على فهم الشعر "الإلهي بحق" الذي أنه العبرانيون (17).

وهكذا، فإذا كان المستشرق ضرورياً لأنه يصطاد بعض الدرر من الأعماق الشرقية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ بصورتها الكلية. وهذه هي مقدمة ساسي لنظرية الشذرات، التي تشكل هماً رومانسياً عاماً. فالنتاج الأدبي الشرقي ليس فقط، جوهرياً، شيئاً أجنبياً عن الأوروبي بل إنه في الوقت نفسه لا يمتلك أهمية متواترة متخللة الى درجة كافية، كما أنه ليس مكتوباً بما يكفي من "الذوق والروح النقدية" ليؤهله للنشر في صورة غير صورة المقتبسات (18). ولذلك فإن ثمة حاجة ماسة للمستشرق من أجل أن يقدم الشرق عن طريق سلسلة من الشذرات الممثلة، الشذرات التي يعاد نشرها، وتشرح، ويعلق عليها، وتحاط بمزيد من الشذرات. ومن أجل تقديم كهذا، ثمة حاجة الى جنس أدبي خاص: المقتطفات، التي تعرض فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر فيها، كما تتجلى في عمل ساسي، فائدة الاستشراق وأهميته، بأكثر فيها، كما تتجلى ونها.

ولقد كان أشهر أعمال ساسي المقتطفات العربية، بمجلداتها الثلاثة، التي ختمت منذ البدء، بوجه من الكلام، بمزدوجة عربية ذات تقفية داخلية: "كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد / وجامع الشذور * من منظوم ومنثور".

استخدمت مختارات ساسي في أوروبا علىنطاق واسع لبضعة أجيال. ورغم أن ما تضمه هذه المختارات اعتبر نمطياً، فإنها تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق. وإضافة، فإن الترتيب الداخلي لمحتوياتها، وتنظيم أجزائها، واختيار شـنراتها، لا تجلو أبداً أسرارها؛ إن المرء ليتشكل لديه انطباع بأن هنه الشنرات، إذا لم تكن قد اختيرت الأهميتها، أو لتطورها الزمني، أو لرونقها الجمالي (كما لم تكن مختارات ساسي) فلا بد أن تجسد، مع ذلك، شيئاً من طبيعية مشرقية، أو من حتمية نمطية. لكن هذا أيضاً لا يقال مرة واحدة. بل إن ساسي يدعي بساطة أنه أجهد نفسه لمصلحة طلابه، من أجل أن يوفر عليهم شراء (أو قراءة) مكتبة ضخمة حتى البشاعة من المادة الشرقية. ومع مرور الزمن، فإن القرائ ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستبناء الشرق المتمثل في فإن القرائ ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستبناء الشرق المتمثل في مقتطفات ما بوصفه: الشرق كله، وتصبح البنية الموضوعية (أي دلالة الشرق وما يخصمه) والاعادة الذاتية (تمثيل المستشرق للشرق) قابلين التبادل.

ويثقل الشرق بعقلانية المستشرق، وتصبح مبادئه مبادئه. فمن كونه قصياً، يغدو في المتناول؛ ومن كونه غير قادر على الوقوف بنفسه، يصير، تعليمياً، نافعاً؛ ومن كونه ضائعاً، يوجد، حتى إذا كانت أجزاؤه المفقودة قد أسقطت منه خلال هذه العملية. ولا تكمل مختارات ساسي الشرق وحسب، بل إنها تقدمه للغرب في هيئة حضور شرقي (19). ويحيل عمل ساسي الشرق الى شرق شعري رسمي، وينجب شريعة من الأشياء النصية تنتقل من جيل من الطلبة الى جيل لاحق.

ولقد كان التراث الحي لحواريي ساسي مذهلاً. إذ أن كل مستعرب مهم في أوروبا خلال القرن التاسع عشر يعود بسلطته الفكرية إليه. ولقد انتشر طلابه الذين تحلقوا حول قدميه، أو الذين تتلمذوا عليه من خـلال المعرضـات المختارة التي قدمها عمله، في الجامعات والمجامع في فرنسا، واسبانيا، والنبروج، والسويد، والبدانمارك، وخاصة، في ألمانيا (20). غير أن الإثبراء والتحديدات المقيدة، كما هي الحال في كل علاقات الوراثة الفكرية، انتقلا معاً وفي الآن نفسه. لقد تمثلت أصالة ساسـي النـسبية فـي كونـه عـالج الشرق، بوصفه شـيئاً ينبغـي أن يـرمّم لـيس بـسبب فوضـي فـي الـشرق الحديث وحضوره السرابي وحسب، بل، كذلك، بالرغم منهما. لقد موّضع ساسي العرب في الشرق، الذي كان قد مُوْضع هـو بـدوره في المعرضة العامة للمعرفة الحديثة. لذلك ينتمي الاستشراق الى تراث البحث العلم ي فــي أوروبــا، غيــر أن مادتــه كــان ينبغــي أن تخلــق مــن جديــد علــي يــد المستشرق قبل أن تصبح قادرة على دخول الرواق جنباً الى جنب مع اللاتينيـة والهيلينيـة. ولقـد خلـق كـل مستـشرق شـرقه مـن جديـد، طبقـاً للقواعد المعرفية الجوهرية المتعلقة بالخسارة والكسب التي كان ساسي أول من وفرها وطبقها. وتماماً كما كان ساسي أيا الاستشراق، فقد كان كذلك القربان الأول للميـدان، ذلـك أن المستـشرقين اللاحقـين، بتـرجمتهم لنصوص، وشذرات، ومقتبسات جديدة، أزاحـوا عمـل ساسـي مـن مكانتـه بصورة كلية وحوا محله بتقديمهم لشرقهم المرمم الخـاص. علـي أي حـال، فإن العملية التي بدأها ساسي ستستمر، وبشكل خاص مع تطوير فقه اللغة لقوى منتظمة ومؤسساتية لم يكن ساسي قد استغلها أبداً. وكان هذا ما أنجزه رينان: وهو أنه ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنـة حداثـة عهد، هذه الفروع التي كان فقد اللغة بين أبرزها.

بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية. فساسي هو البادئ المؤصل، الذي يمثل عمله بروز الميدان ومكانته من حيث هو أحد مذاهب القرن التاسع عشر ذو الجذور في الرومانسية الثورية. أما رينان فإنه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق؛ وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة، وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية. وبالنسبة لساسي، فقد كانت جهوده الفردية هي التي بدأت حقل الاستشراق وبنيته ومنحتهما

الحيوية؛ أما بالنسبة لرينان، فقد كانت أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة وأقلمة كليهما مع ثقافة على عن الستشراقية والفكرية ما منح البنى الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعيان.

ولقد كان رينان شخصية مستقِلة ليست بذات أصالة كلية ولا اشتقاقية مطلقة. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يَصغر، بوصفه فاعلية ثقافية أو مستـشـرقاً هاماً، الى شخصيته أو الى طقم من الأفكار الخططية التي آمن بها. بـل إن رينان يمكن أن يفهم الفهم الأسلم بوصفه قوة حيوية (ديناميكية) كانت الفرص المثلي له قد خُلقتْ من قبل على يد رواد مثل ساسي؛ لكنـه رغـم ذلك أدخل إنجازاتهم الي الثقافـة كنـوع مـن العملـة النقديـة التـي قـام هـو بتوزيعها وإعادة توزيعها عن طريق عملته الخاصة المتكررة المتميزة (لنستخدم الصورة بدفعها الى الحد الأقصى لها). فرينان، بإيجاز، شخصية ينبغـي أن تفهـم بوصـفها نمطـاً مـن التطبيـق الثقـافي والفكـري، وبوصـفها أسلوباً لـصياغة تقريـرات استـشراقية فـي نطـاق مـا كـان ميـشيل فوكـو ليسميه سجل حفظ عصره <أرشيف عصره> (21). فما يهم ليس فقط الأشياء التي قالها رينان، بل كذلك كيف قالها، وما اختاره، ضمن معطيات خلفيته وتدريبه، ليستخدمه موضوعاً لدراسته، وأي شيء اختاره ليدمجه مع أي شيء آخر، وهلم جرا. يمكن، إذن، أن توصف علاقـة رينـان بالـشرق مادة دراسته، وبعصره وجمهوره، بل حتى بعمله نفسه، دون اللجوء الي صيغ جاهزة تعتمد على افتراض غير ممحص للثبات والاستقرار الوجوديين (الانطولوجيين) (مثل رؤيا العالم، وتاريخ الأفكار، والحياة والأزمنة). وبدلاً من ذلك، فإن بمقدورنا أن نقرأ رينان باعتباره كاتباً يقوم بعمل قابل للوصف، في موضع محدد زمنياً، ومكانياً، وثقافياً (ومـن هنـا، سـجلياً <أرشـيفياً> ومـن أجل الجمهور، ولاي حد ليس أقل أهميـة، مـن أجـل رفعـة منزلتـه هـو فـي استشراق مرحلته التاريخية.

جاء رينان الى الاستشراق من فقه اللغة، وكان الثراء الخارق والمكانة الثقافية العالية اللذان تمتع بهما فقه اللغة ما أضفى على الاستشراق أهم خصائصه التقنية. وبالنسبة لأي امرئ توحي كلمة فقه اللغة له بدراسة للأفاظ جافة كالغبار وغير ذات بال، سيأتي إعلان نيتشه بأنه، الى جانب أعظم عقول القرن التاسع عشر، كان فقيه لغة مفاجأة فعليةً – لكن حس المفاجأة لن ينشأ حين يستذكر المرء لوي لامبرت، الشخصية الت خلقها للزاك:

"ما أروع الكتاب الذي سيكتبه المرء إذا سرد حياة كلمة ما ومغامراتها؛ لا شك أن الكلمة قد تلقت انطباعات وآثاراً من الأحداث التي استخدمت لوصفها؛ وتبعاً للمواضع التي استخدمت فيها، فإن الكلمة قد أيقظت انطباعات مختلفة في أناس مختلفين؛ لكن، ألن يكون أكثر فخامة وجلالاً أن ينظر لى الكلمة في بعدها الثلاثي، الروح، والجسد، والحركة؟ (22)".

وفيما بعد، سيسأل نيتشه: ما هي الفصلة التي تضمه وتضم معه فاغنز، وشوبنهور، وليوباردي بوصفهم جميعاً فقهاء لغة؟ يبدو أن المصطلح يشتمل في آن واحد على تملّك موهبة من نفاذ البصيرة الروحية غير العادي الى في آن واحد على إنتاج عمل يجسد تركيبه قوة جمالية وتاريخية. ورغم أن مهنة فقه اللغة ولدت في ذلك اليوم من عام 1777 "الذي ابتكر فيه إف.أي.وولف لنفسه لقب طا.فقه"، فإن نيتشه مع ذلك يبذل ما في وسعه ليدلل على أن الدارسين المحترفين للكلاسيكيات اليونانية والرومانية عاجزون عن فهم ميدان عملهم: "فهم لا يصلون أبداً الى جذور القضية: ولا يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة". ذلك أن "فقه اللغة، من حيث هو يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة". ذلك أن "فقه اللغة، من حيث هو تنضب" (23). وهذا هو ما تعجز أفواج فقهاء اللغة عن فهمه. بيد أن ما يميز النفوس القليلة الاستثنائية التي تستحق الثناء في عرف نيتشه – لا بطريقة ملتبسة، ولا بالطريقة العابرة التي أقوم بوصفها الآن – هو علاقتهم العميقة بالحداثة، تلك العلاقة التي وهبتها لهم ممارستهم لفقه اللغة.

فقه اللغة يخلق الإشكالية – في ذاته وفي من يمارسه، وفي الحاضر. وهـو يجسد شرطاً شاذاً يتمثل في كونه حديثاً وأوروبياً، إذ أن أياً من هاتين الفصلتين لا معنى حقيقياً له إلا من خلال علاقته بثقافة وزمن سابقين أجنبيين. وما يراه نيتشه أيضاً هـو فقه اللغة بوصفه شـيءاً ولد، أو صنع، بالمعنى الفيكوي، كعلامة للمبادرة الانسانية، مخلوقاً كفصلة من فصل الاكتشاف الانساني، اكتشاف الذات، والأصالة. وفقه اللغة سبيل من سبل وضع الانسان لنفسه تاريخياً في موضع متميز منفصل عن زمن المرء وعن ماض مباشر، كما يفعل الفنانون العظام، رغم أن المرء في الواقع يحدد حداثته ويميزها، بما في ذلكمن مفارقة وتناقض، بفعله هذا.

بين فردرك أوغست وولف، الذي كتب عام 1777، وفردرك نيتشه، الذي كان أيضاً كتب عام 1875، ثمة إرنست رينان، فقيه اللغة الشرقي، الذي كان أيضاً رجلاً ذا حس معقد وشيق بالطريقة التي ينشبك بها كل من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر. ففي كتابه مستقبل العلم الحديث (الذي كتب عام 1848 لكنه لم ينشر حتى 1890) كتب يقول "إن مؤسسي العقل الانساني هم فقهاء لغة". وأي شيء هو العقل الحديث، قال رينان في الجملة السابقة، إن لم يكن "العقلانية، والنقد، والتحرريرة (الليبرالية)، التي تأسست جميعاً في اليوم نفسه الذي ولد فيه فقه اللغة؟" ويتابع المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي)؛ وكل تقدم حققته الانسانية المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي)؛ وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعزى الى عقول ينبغي أن نسميها فقه لغوية، ومهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (التي يسميها رينان فقه لغوية) هي أن يستمر في رية الواقع والطبيعة رؤية واضحة، ويدمر بهذه الطريقة، الخارق للطبيعة، وأن ينظل قادراً على مجاراة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية، غير أن فقه اللغة فوق هذا كله، يجعل ممكناً تقوم بها العلوم الطبيعية، غير أن فقه اللغة فوق هذا كله، يجعل ممكناً تقوم بها العلوم الطبيعية، غير أن فقه اللغة فوق هذا كله، يجعل ممكناً

تحقيق نظرة عامة للحياة الانسانية ولنظام الأشياء: "أنا، في كينونتي هناك في المركز، أتنشق عطر كل شيء، محاكماً، مقارناً، دامجاً، ومستقرئاً – وبهذه الطريقة سوف أصل الى لباب نظام الأشياء". ثمة هالة من القوة لا يخطئها الادراك تحيط الفقيه اللغوي. ورينان يؤكد رأيه حول فقه اللغة والعلوم الطبيعية:

"أن تمارس الفلسفة هو أنتعرض الأشياء؛ إن الفلسفة، تبعاً لعبارة كوفييه الجيدة، هي تدريب العالم على النظرية. وأنا أؤمن، مثل كانت، بأن كل برهان تكهني صرف ليس له من الصحة إلا ما للبرهان الرياضي، ولا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن الواقع القائم. وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنية. وهو يقوم من العلوم الانسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الغلسفية للأجسام" (24).

سأعود فيما بعد الى اقتباس رينان من كوفييه، بالإضافة الى إشاراته المستمرة الى العلوم الطبيعية. أما الآن، فينبغي أن نلاحظ أن القسم الأوسط كله من مستقبل العلـوم تحتلـه مـسارد رينـان المستحـسنة لفقـه اللغة، وهو علم يصفه بأنه، في آن واحد، أكثر المساعي الانسانية صعوبة تحديد، وأكثر فروع المعرفة دقة. وفي تطلعات فقه اللغة الي أن يـصير علمـاً حقاً من علوم الانسانية، يضع رينان نفسه في صف فيكو، وهردر، ووولف، ومونتسكيو، بالإضافة الى فقهاء لغة يكادون أن يكونوا معاصرين لـه، مثـل فيلهلم فون همبولدت، بوب، والمستشرق العظيم إيوجين بيرنوف (الـذي آهدي إليه الكتاب). ويموضع رينان فقه اللغة مركزياً ضمن ما يشير اليه في كل مكان بوصفه مسيرة المعرفة؛ وفي الحق أن الكتاب ذاته هـو بيـان (مـا نفستو) للتفاؤلية الانسانية بقدرة الانسان على التحسن، وذلك، في ضوء عنوان الكتاب الفرعي ("أفكار عام 1848") وكتب أخرى من 1848، مثل بوفـار وبيكوشيه، وشهر برومير الثامن عشر للويس بونابرت، مفارقة فكهة ليست بضئيلة. بمعنى ما، إذن، كان بيان رينان بشكل عام، ومسارده لفقه اللغة بشكل خاص – وقد كان قبل ذلك الوقت كتب رسالته فقـه اللغويـة الـضخمة في اللغات السامية التي منح من أجلها جائزة فولني – قـد صـممت بقـصد أن تضع رينان من حيث هو مفكر في علاقة سيهلة التلمس مع القيضايا الاجتماعية العظيمة التي أثارها 1848. وإن كون رينـان اختـار أن يـصوغ هـذه العلاقة على أساس أقل المذاهب الفكرية قرباً ومباشرة (فقه اللغة)، وأدناها درجة ارتباط وعلاقة ظاهريين بالمشكلات العامة، وأكثرها محافظة وتقليدية، يوحي بالدرجة المتطرفة من تعمد رينان وتخطيطه. ذلك أنه، في حقيقة الأمر، لم يكن يتحدث حديث فرد الى جميع البشر، بـل كـان يتحـدث بوصفه صوتاً تأملياً، متخصصاً اعتبر عدم المساواة بين الشعوب – كما قال في مقدمته للكتاب عام 1890 – والـسيطرة الـضرورية مـن قبـل أقليـة منهـا على الأكثرية، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً، من قوانين الطبيعـة والمجتمـع، لا ديمقراطياً (25).

لكن، كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هـذا الموضع المليء بالمفارقة الضدية؟ إذ، أي شيء كان فقـه اللغـة، مـن جهـة أولى، إن لم يكن علماً للانسانية بأكملها، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها وبقيمة كل جزئية انسانية؟ ورغـم ذلـك، فـأي شيء كان فقيه اللغة، من جهة ثانية، إن لم يكن – كما برهن رينـان نفـسـه بتحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الـشرقيين الـذين منحته دراسته لهم اسمه المهني (26) – مقسَّماً فظـاً للبـشـر الـي عـروق متفوقة وعروق دونية، وناقداً تحررياً طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابةً وسرية عن الزمانية، والأصول، والتطور، والعلاقة، والقيمة الانسانية؟ إن جزءاً من الاجابة على هـذا الـسؤال هـو أن رينـان، كمـا تظهـر رسـائله المبكرة ذات المحتوى فقه اللغوي الى فيكتور كوزان، وميشليه، والكساندر فـون ههمبولـدت (27)، كـان ذا حـسَ قـوي بالنقابيـة كباحـث محتـرف، ومستشرق محترف؛ حسَّ خلق، في واقع الأمر، مسافة فاصلة بينـه وبـين عامة الناس. غير أن ما هو أكثر أهمية، كما أعتقد، هـو تـصور رينـان الخـاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في إطار تاريخ فقـه اللغـة الأشـمل وتطـوره، وأهدافه، كما رآها هو. وبكلمات أخرى، فإن ما قد يبدو لنا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصور به رينان موقعه السلالي في ميدان فقه اللغة، في تاريخه، واكتشافاته التدشينية، وما فعله هو، رينان، بهذا الميدان. لذلك ينبغي أن يوصف رينان لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغـة، بـل بالحري باعتباره يتحدث فقه – لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسس يستخدم اللغة المرمزة لعلم جديد ذي مكانة سامية، علم لا مكن لأي من عباراته عن اللغة ذاتها أن تصاغ بطريقة مباشرة أو بطريقة ساذجة.

ونتيجة للطريقة التي فهم بها رينان فقه اللغة، وتلقاه، وتعلمه، فقد فرض عليه هذا المذهب طقماً من القواعد الفكرية. فأن يكون المرء فقيه لغة هو أن يكون محكوماً في نشاطه بالدرجة الأولى بطقم من الاكتشافات الحديثة التي تعيد تقييم الأشياء والتي بدأت، عملياً، علم فقه اللغة وأضفت عليه نظرية معرفية متميزة خاصة به: وأنا أتحدث هنا عن الفترة الممتدة، بصورة تقريبية، بين الـ 1780 (ات) وبين منتصف الـ 1830 (ات)، التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته. وتسجل التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته. وتسجل مذكراته كيف أدت به أزمة الايمان الديني التي انتهت بفقدان هذا الايمان الى حياة البحث العلمي: وكان ذلك فعل عماده في فقه اللغة، في رؤياه للعالم، وأزماته، وأسلوبه، وقد آمن رينان بأن يحاته على صعيد شخصي للعالم، وأزماته، وأسلوبه، وقد آمن رينان بأن يحاته على صعيد شخصي أن يكون في حياته مسيحياً بالقدر الذي كان م مرة، لكن دون أن يكون في معزل عنها، ومع ما سماه "العلم العلماني" (28).

إن أفضل مثال على ما يمكن لعلم علماني أن يفعله، ولما يعجز عن فعله، ظهر بعد سنوات في محاضرة ألقاها رينان في الـسوربون عـام 1878 "حـول الخدمات التي قدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية". وفي هذا النص دلالة كاشفة هي أن ما كان في ذهن رينان وهو يتحدث عن فقه اللغة، وهو بصورة واضحة، الدين – ما ينبئنا به فقه اللغة مثلاً، كما يعلمنا إياه الين، عن أصول الانسانية، والحضارة، واللغة – من أجل غرض واحد هو أن يظهر لقرائه أن فقه اللغة ينقل إلينا رسالة أقل انسجاماً بكثير وأقل إحكاماً في سبلها من الرسالة التي ينقلها إلينا الدين (29). ولأن رينان كان تاريخياً الى درجة لا يمكن الخلاص منها، ولأنه كن، كما قال مرة، مورفولوجياً في نظرته، فقد بدا معقولاً أن الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع بها، في شبابه، أن ينتقل من الدين الى البحث في فقه اللغة، هي أن يحتفظ في العلم العلماني الجديد برؤيا العالم التاريخية التي كان قد اكتسبها من الدين، ومن هنا "فإن مهنة واحدة فقط بدت لي جديرة بأن تملأ حياتي؛ وهي أن أتابع بحثي النقدي في المسيحية [والاشارة هنا الى مشروع رينان البحثي الرئيسي في تاريخ المسيحية وأصولها] الى مستخدماً تلك الوسائل الأكثر وفرة التي يوفرها لي العلم العلماني" (30). لقد كان رينان تمثّل نفسه وصاغها في فقه اللغة طبقاً لأسلوبه الخاص بعد المسيحي.

وقد عرف رينان معرفة تامة أن الفـرق بـين التـاريخ الـذي قدمتـه المـسـيحية داخلياً والتاريخ الذي قدمه فقه اللغة، وهو مذهب حديث نسبياً، هو بالـضبط ما جعل فقه اللغة الحـديث ممكناً. ذلـك أننا، كلمـا ذكـر "فقـه اللغـة" حـول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، يراد لنا أن نفهـم أن المقـصود هـو فقـه اللغـة الجديـد الـذي كـان بـين نجاحاتـه الرئيـسية النحـو المقـارن، وإعادة تصنيف اللغات الـي عـائلات، ثـم الـرفض النهـائي للاعتقـاد بالأصـول الإلهية للغة. وليس من المبالغة أن يقال إن هـذه الانجـازات كانـت الـي حـد بعيد نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي اعتبرت اللغة ظاهرة انسانية بصورة مطلقة. وقد راجت هذه النظرة حين اكتُشف تجريبياً أن ما سـمي اللغات المقدسة (والعبرية بشكل رئيسي) لم تكن تنتمي الي زمن يدئي ضارب في القدم، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلهـي. ولـذلك فـإن مـا أسـماه فوكـو "اكتشاف اللغة" كان حدثاً علمانياً أدى الى تنحيـة تصور دينـي عـن كيفيـة منح الله اللغة للانسان في جنة عدنٍ (31)، والحلول محله. وبالفعل، فلقـد كانت إحدى عواقب هـذا التغيـر، الـذي أزيـح بـه مفهـوم اشـتقاقي سـلالي للتواشج اللغوي عن طريق نظرة الى اللغة بوصفها مجالاً قائماً بذاته تشدّه بني داخلية وانسجامات داخلية غيير متصقوله، الانحتسار الاحتدامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة. وفيما كانت مناقشة المشكلة في الــ 1770 (ات)، وهــي الفتـرة التــي مــنح فيهـا المجمـع <الأكاديميــة> البريطــاني هردروسام عام 1772 عن مقالته حول أصول اللغة، الزي الطاغي، فإن هـذه المشكلة، بحلول العقد الأول من القرن الجديد، أصبحت محرمة بوصفها موضوعاً للجدال المتفقه في أوروبا.

من كل الجوانب، وبطرق مختلفة عديدة، كان ما قرره وليم جونز في كتابات تذكارية (1785 – 1792) وما طرحه فرانتز بوب في مقارنات نحوية (1832) هـو أن السلالة الإلهية للغة قد مزقت كفكرة تمزيقاً نهائياً وأعلن إفلاسها. وأصبح تصور تاريخي جديد، باختصار، ضرورة لأن المسيحية بدت عـاجزة عـن البقاء بعد البدليل التجريبي الذي ضاءل المكانة الإلهية لنصها الرئيسي. بالنسبة للبعض، وكما قال شـاتوبريان، كـان الايمـان راسـخاً لا يتزعـزع رغـم المعرفة الجديدة بأن السنسكريتية كانت سابقة على العبرية: "آه، لقد حدث أن المعرفة الأعمق باللغة المتفقهة للهند دفعت قروناً لا تحصى الـي دائرة الكتاب المقدس الضيقة. فما أسعد حظي لأنني عدت مؤمناً قبل أن أضطر الى تجربة هذا الموت الجسدي" (32). أما بالنسبة لآخرين، وبـشكل خاص فقهاء اللغة مثل بوب الرائد نفسه، فقد أدت دراسة اللغة الـي تـاريخ، وفلسُّفة، ومعرفة خاصة بها نفت جميعها أي مفه وم للغة بدئية أساسية أعطاها الله للانسان في عدن. ومثلما بدا أن دراسة السنسكريتية وحالة الامتداد الرحب لأواخر القرن الثامن عشر نقلت البدايات الأولى للحضارة الى نقطـة قـصية شــرق الأرض التوراتيـة، بـدا أيـضاً أن اللغـة أصبحت حقـلاً داخلياً يخلقه وينجزه الذين يستعملون اللغة فيما بينهم أكثر مما كانت استمرارية بين قوة خارجية والمتحدث الانساني. ولم تكن هنـاك لغـة أولـي – إلا بطريقة سأناقشها الآن – تماماً كما أنه لم تكن هناك لغة بسيطة.

كان تراث هـذا الجيـل الأول مـن فقهـاء اللغـة، بالنـسبة لرينـان، ذا أهميـة قصوى، أقصى حتى من العمل الذي قام به ساسـي. وكلمًا ناقش ريناًن اللغة وفقه اللغة، سواء أكان ذلك في بداية مهنته المديدة، أو في وسـطها، أو في نهايتها، فإنه كان يكرر ذكر الدروس التي تلقنها من فقه اللغة الجديد، الذي كانت أعمدته الرئيسية المنطلقـات ضـد – الـسـلالية ، وضـد – المستمرة لممارسة لغوية تقنية (في مقابل <الممارسة> الإلهية). ففي عرف اللغوي لا يمكن أن تصور اللغة بوصفها نتيجـة لقـوة تنبثـق، فـي فعـل وحيد الطرف، من الله. وبعبارة كولردج "فاللغة هي سلاح العقبل الانساني؛ وهـي تحمـل، فـي آن واحـد، كـؤوس فتوحاتـه الماضـية وأسـلحة فتوحاتـه المقبلة" (33). أما فكرة اللغة العدنية الأولى فإنها تفسح المجال للمفهـوم النشواني للغة بدئية (الهندو-أوروبية، السامية) ليس وجودها أبـداً موضـوعاً للنقاش، ما دام معترفاً به أن مثل هذه اللغة لا يمكن أن تستعاد بـل يمكـن فقط أن يعاد تشكيلها من خلال العملية فقه اللغوية. والى الحد الذي يصبح معه أن لغة واحدة تؤدي من جديد، بصورة نشوانية، وظيفة حجر الزاوية لجميع اللغات الأخرىن فإن السنسكريتية هي هذه اللغة في شكلها الهنـد – أوروبـي الأقـدم. وكـذلك فقـد تغيـرت المـصطلحات: إذ أن ثمـة الآن عـائلات مـن اللغـات (وجلـي هنـا القيـاس مـع التـصنيفات الجنـسية والتشريحية)، وثمة أيضاً شكل لغوي كامل، لا ينبغي ضرورة إن يتطابق مع أي لغة "حقيقية". وثمة لغات أصلية من حيث هي وظيفة أدائية للانشاء فقه اللغوي، لا بسبب الطبيعة.

غير أن بعض الكتاب علقوا بطريقة لاذعة بارعة على الكيفية التي حلت بها السنسكريتية والأشباء الهندية بشكل عام، ببساطة، محل العبرية والمغالطة العدنية. فقد قال بنجمن كونستانت، في وقت مبكر عام 1804، في كتابه مذكرات حميمة إنه لم يكن ينوي أن يتعرض للهند في كتابه عن الدين، لأن الانكليز الذين امتلكوا الهند والألمان الذين درسوها، كانوا قد حولوا الهند باصرار لا يكل الى منبع وأصل لكل شيء في الوجود. ثم كان هناك الفرنسيون الذين قرروا بعد نابليون وشامبليون أن كل شيء بدأ في مصر والشرق الجديد (34). وقد ازدادت هذه الحماسة الغائية اتقاداً بعد 1808 بسبب كتاب فردرك شليغل حول لغة الهند وحكمتها الذي بدا أنه يوثق وؤكد ما كان هو قد قاله عام 1800 من أن الشرق هو أصفى أشكال الرومانسية.

كان ما حفظه جيل رينان – الذي تثقف خلال الفترة الواقعـة بـين 1830 (ات) و 1840 (ات) – مـن هـذه الحماســة كلهـا للـشرق ضـرورة الـشرق فكريـاً للباحث الغربي في اللغات، والثقافات، والأديان. وكـان الـنص – المفتـاح فـي هذا السياق كتاب إدغر كوينت أصول الديانات (1832) وهـو عمـل أعلـن بـدء النهضة الشرقية وأدخل الشرق والغرب أحدهما مع الآخر في علاقة وظيفية. ولقد أشرت من قبل الى المعنى الهائل لهذه العلاقـة كمـا حللهـا، بصورة شمولية، ريمون شفاب في النهضة الشرقية، وما اهتمامي بـه الآن إلا بقصد ملاحظة جوانب محددة منه ذات علاقة وثيقة بعمل رينان بوصفه فقيه لغة ومستشرقاً. كان ارتباط كوينت بميشليه، واهتمامهما المشترك بهردر وفيكو، على التوالي، قد أقنعهما بالحاجة الى الباحث – المـؤرخ لكـي يجابِه المختلـف الغريـب، والقـصي، تقريبـاً بطريقـة جمهـور يـشاهد حـدثاً احتدامياً يتكشَّف، أو مؤمن يشهد وحياً يـوحي. وكانـت الـصيغة التـي وضـها كوينت هني ان النشرق يقترح وان الغرب يقندر المصير: فلآسنيا انبياؤها، ولأوروبا أطباؤها (متفقهوها، وعلماؤها: والتورية مقصودة). ومن هذه الموابِّجهة تولد عقيدة جديدة أو إله جديد؛ غير أن النقطة التي يثيرها كوينت هــي أن كــلا الــشرق والغــرب يحقــق مــصيره ويؤكــد هويتــه خــلال هــذه المواجهة. ومن حيث هو موقف لباحث فإن صورة الغربي المتفقه وهو يقـوم بمسح للشرق السلبي، الرشيمي، الانثوي، بل حتى الصامت الهامد، مـن نقطةمتميزة شديدة الملاءمة، ثم يتابع عمله ليفصح عن الشرق ويصوغه، جاعلاً الشرق يكشف عن أسراره بإشراف ثقـة متفقـه مخـتص بفقـه اللغـة يستقي قوته من مقدرة على فك ألغاز لغات سرية، غريبة – فإن هذا الموقف سيستمر بالحاح في عمل رينان. أما ما لم يستمر لدي رينان خـلال الـ 1840 (ات) حين كان يقوم بتدريبه المهني كفقيه لغة، فقـد كـان الموقـف الاحتدامي: إذ أن هذا الأخير قد استُبدل بالموقف العلمي.

كان التاريخ ، في عرف كوينت وميشليه، احتداميةً (دراما). ويصف كوينت، وصفاً موحياً، العالم كله بأنه معبد والتاريخ الانساني بأنه طقس ديني من نوع ما. ولقد رأى كل من ميشليه وكوينت العالم الذي وصفاه. وكانت أصول

التاريخ شيئاً يستطيعان أن يصفاه باللغة الرائعة، المشبوبة، الاحتدامية نفسها التي استخدمها فيكو وروسو في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في أنهما ينتميان الى المشروع الجماعي الرومانسي الغربي "إما في الملحمة أو في نوع أدبي رئيسي آخر – في المسرحية، وروايات البطولة والحب حالرومانس> النثرية، أو في "النشيد الأعظم" الرؤيوي – الذي أخذ على عاتقه أن يعيد، جذرياً، سبك النسق المسيحي للسقوط، والفداء، وظهور أرض جديدة تشكل فردوساً مجدداً، في لغة ملائمة للأحوال التاريخية والفكرية السائدة في عصرها" (35). وفي تصوري أن فكرة ولادة التاريخية والفكرية السائدة في عصرها" (35). وفي تصوري أن فكرة ولادة الذي هجره الإله القديم؛ أما بالنسبة لرينان، فإن كونه فقيه لغة كان يعني صرم كل علاقة ممكنة مع الإله المسيحي القديم، لكن ينشأ بدلاً منه معتقد جديد – ربما كان العلم – ويقف، لنقل، حراً وفي مكان جديد. ولقد معتقد جديد – ربما كان العلم – ويقف، لنقل، حراً وفي مكان جديد. ولقد نذر رينان عمله كله لتجسيد هذا التقدم وإثرائه.

صاغ رينان ذلـك بوضـوح فـي نهايـة مقالتـه الخاليـة مـن الامتيـاز عـن أصـوك اللغة: إن الانسان لـم يعـد مبتكراً ، وإن عـصر الخلـق قـد انتهـي دون ريـب (36). لقد كان ثمة فترة، لا يمكننا أن نحددها إلا تكهناً، نَقل فيها الانسان، بالمعنى المعجمي للكلمة، من الصمت الى الكلمات. وبعد ذلك كانت اللغة؛ ومهمة العالم الحقيقي هي أن يكتنه كيف هي اللغة، لا كيف جاءت. ورغم ذلك، فإذا كان رينان ينفي الخلق المشبوب للعصور البدائية (الذي أثـار خیال هردر، وفیکو، وروسو وحتی کوینت ومیشلیه) فلقد نصّب مکانـه نمطـاً جديداً ومتعمداً من الخلق المصطنع، نمطأ يُؤدي نتيجة للتحليل العلمي. ففي محاضراته التدشينية في الكوليج دو فـرانس (21 شــباط، 1862) أعلـن رينان أن محاضراته مفتوحة للجمهور مـن أجـل أن يـرى رأي العـين "المختبـر الحق لعلوم فقه اللغة" (37). وكان أي قارئ لرينان سيدرك أن جملـة كهـذه كان ينتوي لها أن تحمل أيضاً مفارقة فكهة نمطية، وإن كانت قاصرة، مفارقـةً لم يكن الغرض منها صدم المتلقى بل منحه شعوراً هادئاً بالغبطة. ذلـك أن رنان كان الآن يرث كرسي اللغة العبرية وكانت محاضرته تـدور حـول إســهام الشعوب السامية في تاريخ الحـضارة. فـأي تحـد مهـين للتـاريخ "المقـدس" يمكن أن يفوق التحدي الكامن في إحلال مختبر لغوي محل التدخل الالهي في التاريخ؟ وأي سبيل بليغ يفوق هذا السبيل لاعلان أن علائقيـة الـشرق المعاصر وجدواه يقتصران، ببساطة، على كونه مادة للاستكناه الأوروبي؟ (38) لقد كانت شـذرات سـاســي الفاقـدة للحيـاة، بالمقارنـة، والمرتبـة فـي ملوحات، تستبدل الآن بشيء جديد.

كانت للخطبة المنمقة المثيرة التي أنهى بها رينان درسه وظيفةٌ أخرى تتعدى كونها، ببساطة، ربطاً لفقه اللغة الشرقي السامي بالمستقبل وبالعلم. فقد كان إتبين كواترمير، وهو سلف رينان المباشر في كرسي اللغة العبرية، باحثاً يمثل نموذجاً للكاريكاتير الشائع لما ينبغي أن يكون

عليه الباحث الحق. وكان دؤوباً بشكل معجز وذا عادات متحذلقة. وقد وصفه رينان، في ملاحظة تذكارية خالية نسبياً من الشعور كتبها لمجلة المناظرات * في تشرين الأول عام 1857، بأنه كـان يقـوم بعملـه مثـل عـام مُجدَّ لـم یکـن باسـتطاعته، حتـی حـین کـان یقـدم خـدمات جلَّـی، أن یـری النصب الكلي الذي كان يبنيه. ولم يكن النصب بأقل مِن "العلم التاريخي للجوهر الانساني"، الذي كان في طريقه الآن الى أن يُبني لبنة لبنـة (39). وبقدر ما كان كواترمير لا ينتمـي الـي هـذا العـصر، بقـدر مـا كـان رينـان فـي عمله مصمماً على أن يكون جزءاً منه. وعلاوة، فإذا كان الشرق من قبل يحدد قطعياً ودون تمييز بأنه الهند والصين، فإن رينان كان يطمح الـي احتـزاز إقليم شرقي جديد لنفسه، كان في هذه الحالة الـشرق الـسامي. ولـيس ثمة من شـك فـي أن رينـان لحـظ الخلـط العرضـي، والـسائد بالتأكيـد، بـين العربية والسنسكريتية (كما في رواية بلزاك جلد الخيبة حيث يوصف الخط العربي للطلسم المهلك بأنه سنسكريتي) وأنه، انطلاقاً من ذلك، أخذ على عاتقه أن يفعل في مجال اللغات السامية ما فعلـه بـوب فـي اللغـات الهنـدو – أوروبيـة : لقـد صـرح بـذلك فـي المقدمـة التـي كتبهـا عـام 1855 لرسالته السامية المقارنة (40). ومن هنا، فإن خطط رينان كانت تهدف الـي نقل اللغات الـسامية ووضعها في محرق حاد يرهج فتنـة بأسـلوب بـوب، وإضافة الى هذا، الى رفع مركز دراسات هذه اللغات الدونية المهملة الى مستوى علم مشبوب جديد للعقل الانساني بأسلوب لويس لامبرت.

وكان رينان، في أكثر من مناسبة، صريحاً في تأكيده لكون الساميين والسامية مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية (41). وإذا كان هو من قام بهذه الدراسـات، فإن الغرض كـان إزالـة أي التيـاس حـول مركزية دوره في هذا الخلق الجديد الاصطناعي. لكن، ما الـذي عناه رينان بلفظة الخلق في هذه الحدوثات لها؟ وبأي صورة ارتبط هـذا الخلـق بـالخلق الطبيعي، أولاً، أو بالخلق الذي نـسبه رينـان وآخـرون الـي المختبـر والعلـوم التصنيفية والطبيعية، وبشكل رئيسي ما كان منها يسمى علم التشريح الفلسفي؟ وهنا لا مفر لنا من التكهن بعض الشيء. لقـد كـان رينـان خـلال حياته المهنية كلها يتخيل، فيما يبدو، أن دور العلم في الحياة الانسانية هـو (وأنــا أقتــبس عبارتــه الآن مترجمــة ترجمــة حرفيــة الــى آقــصى درجــة أستطعيها) "إبلاغ الانسان بصورة جازمة (أو الافصاح ليه عن) كلمة (لوغوس؟) الأشياء" (42). فالعلم يمنح النطق للأشياء؛ بـل أن العلـم، الـي درجة اسمى من ذلك، يستخرج النطق الكامن طاقـة فـي الاشـياء، ويـؤدي الى جعله منطوقاً. والقيمة الخاصة للسانيات، (كما سـمي فقـه اللغـة فـي كثير من الأحيان آنئذ) لا تتمثل في أن العلوم الطبيعية تشابهها، بل فـي أن اللسانيات تعامل الأفاظ بوصفها أشياء، هي فيما عبدا ذلك، صامتة تُجبر على أن تبوح بأسـرارها. ولتتـذكر أن الحـدث الاختراقـي الرئيـسـي <لحـدود المعرفة> في دراسة النقوش والهيورغليفيات كان اكتشاف شامبوليون ان رموز حجر رشيد كانت ذات مكون صوتي إضافة الـي مكونها الـدلالي (43). ومن ثم فقد كان جعل الأشياء تنطق مثيلاً لجعل الكلمات تنطق، وقد

منحت قيمة ظرفية، وموضعاً محدداً بدقة في ترتيب للانتظامية محكوم بالقواعد. فقد دل الخلق، في المعنى الأول للكلمة كما استخدمها رينان، على الافصاح الذي كان يمكن عن طريقه أن يُبصر شيء مثل اللغات السامية كمخلوق من نوع ما. ودل الخلق، ثانياً، على الوضعية – التي عنت بالاشارة الى السامية التاريخ، والثقافة، والعرق، والعقل، الشرقية – التي أضيئت وأبرزت الى المقدمة مخرجة عن تكتمها على يد العالم. وأخيراً، فقد كن الخلق تشكيل نظام للتصنيف أمكن عن طريقه أن يعاين الشيء المعني مقارناً مع أشياء مشابهة أخرى؛ وب "مقارناً" قصد رينان شبكة معقدة من العلاقات الاستبدالية القائمة بين اللغات السامية والهندو – أوروبية.

إذا كنت فيما قلته حتى الآن قد ألحجت بهذا القدر على دراسة رينان المنسية نسبياً للغات السامية، فقد كان ذلك لعدد من الأسباب الهامة. كانت <اللغات> السامية الدراسة العلمية التي تحوّل اليها رينان بعد فقدانه لعقيدته المسيحية مباشرة؛ وقد وصفت فيما سبق كيف غـدا رينـان يعاين دراسة السامية بوصفها بديلاً لعقيدته وفاعليةً توفر إمكانية نشوء علاقـة نقديـة بهـذه العقيـدة فـي المـستقبل. وكانـت دراسـة رينـان الاستشراقية والعلمية الطويلة الأولى (وقد فرغ منها عام 1847، ونشرت للمرة الأولى عام 1855) جـزءاً مـن أعمالـه الرئيـسية المتـأخرة حـول أصـول المسيحية وتاريخ اليهود، بقدر ما كانت تمهيداً أساسياً لهما – ومن الـشيق أن عدداً قليلاً فقط من الدراسات المعاصرة أو التي أصبحت مصادر شائعة في التاريخ اللغوي أو في تاريخ الاستشراق يقتبس من أعمال رينان، ويفعل ذلك باهتمام عارض (44) – وقد اعتُبر عمله الكامل في الساميات إنجـازاً فقـه لغـوي متجـاوزاً، كـان لـه فيمـا بعـد أن يـستقي منـه سـلطة استرجاعية لدعم مواقفه (التي كانت باستمرار مواقف سيئة) من الدين، والعرقية، والقوميـة (45). فكلمـا رغـب رينـان فـي إبـداء رأي حـول اليهـود أو المسلمين، مثلاً، كان يفعل ذلك وفي ذهنه أحكامه القاسية جداً على الساميين (هذه الأحكام التي لم يكن لها أسـاس ترتكـز عليـه إلا فـي إطـار العلم الذي كان يمارسه). وعلاوة على ذلك، فإن دراسة رينان السامية كان يقصد منها أن تكون إسهاماً في تطـور اللغويـات الهنـدو – أوروبيـة وفـي تمييز الاستشراق وتحديده. ولقد كانت السامية ، بالنـسبة للأولـي، شـكلاً منحطأ، بكلا المعنيين الأخلاقي والبيولوجي؛ أما بالنسبة للثاني، فقد كانت شكلاً ثباتـاً – إن لـم تكـن الـشكل الوحيـد – مـن أشـكال الانحطـاط الثقافي. وأخبراً، فقد كانت السامية مخلوق رينان الأول، اختلاقاً ابتدعه هـو في المختبر فقه – اللغوي من أجل إرضاء حسه بالمكانة في الحيـاة العامـة وبالرسالة. وينبغي ألا يغيب عن بالنا إطلاقاً أن السامية كانت بالنسبة لأنا رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هـو) علـي الـشرق وعلـي عصره نفسه.

ولذلك لم تكن السامية – من حيث هـي فـرع مـن فـروع الـشـرق – موجـوداً طبيعياً بشكل كامل – كما هي، مثلاً، فصيلة من القرود – كما لم تكـن أيـضاً موجوداً غير طبيعي أو إليهاً بشكل كامل – كما كانـت قـد اعتبـرت ذات يـوم. بل احتلت السامية مكانة وسيطة، حيث اكتسبت شرعيتها في شـذوذاتها (وقد تحددت الانتظاميـة باللغـات الهنـدو – أوروبيـة) بعلاقـة معكوسـة مـع اللغـات الطبيعيـة، وصـارت قابلـة للفهـم بوصـفها ظـاهرة شــاذة الـسـلوكية وغولية بصورة جزئيلة لأن المكتبات، والمختبرات، والمتاحف كانت أمكنة عرضها وتحليلها. وقد اتخذ رينان لرسالته لهجة وطريقة عرض استخرجتا أقصى ما يمكن استخراجه من التعلم الكتبي ومن الملاحظة الطبيعيـة كمـا مارسها رجال مثل كوفييه وجيو فروى سان هيليـر الأب والابـن. ولقـد كـان هذا إنجازاً أسلوبياً هاماً، لأنه سـمح لرينان باسـتمرار بالافادة مـن المكتبـة من حيث هي إطار تصوري لفهم اللغة ضمنه، بدلاً من الافادة من البدائيـة أو الأم رالالهي، ومن المتحف، حيث تصب نتائج الملاحظة المخبرية من أجل العرض، والدراسة، والتدريس (46). ويتعامل رينان فـي كـل موضع مـن عمله مع اللغة، التاريخ، الثقافة، العقل، الخيال – كأشـياء تحولـت الـي غيـر ذاتها، كأشياء منحرفة بـشكل شـاذ، لأنها سـامية وشـرقية، ولأنها تنتهـي الى المختبر من أجل تحليلها. وهكذا، فإن الساميين وحدانيون معجّلـون لـم ينتجوا تراثاً أسطورياً، أو فناً، أو تجارة، أو حضارة؛ ووعيهم ضيق وحاد الصلابة؛ وبشكل عام، فإنهم يمثلون "تركيباً دونياً للطبيعة الانسانية" (47). وفي الوقت نفسه، يريد رينان أن يكون مفهوماً أنه يتحدث عن نموذج بدئي، لا عن نموذج سامي حقيقي ذي وجـود فعلـي (مـع أنـه خـالف هـذا أيضاً بحديثه عن اليهود والمسلمين المعاصرين بأقبل بكثير من التجرد العلمي في مواضع كثيرة من كتاباته) (48). وهكذا، فإن لدينا، من جهة أولى، تحول الانساني الى العيني، ومن جهة أخرى، الحكم المقارن الـذي تبقى عن طريقه العينة عينةً وموضوعاً للدراسة العلمية فقه اللغوية.

تتناثر خلال <كتاب رينان> التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية تأملات حول الروابط بين اللغويات وعلم التشريح، وملاحظات – هي في عرف رينان ذات أهمية مماثلة – عن كيفية استخدام هذه الروابط لكتابة التاريخ الانساني (العلوم التاريخية <بعبارة رينان>). لكن علينا أولاً أن نظر في الروابط الضمنية. ولا أظن أن من الخطأ أو المبالغة أن يقال إن صفحة نمطية من صفحات رينان الاستشراقية في التاريخ العام قد شكلت طباعياً وبنيوياً وفي ذهن <المؤلف> صفحة من صفحات التشريح الفلسفي المقارن، بأسلوب كوفيه أو جيو فروي سان هيلير. إن كلا من اللغوي وعالم التشريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ التسريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ بصورة مباشرة في الطبيعة؛ ذلك أن جمجمة أو رسماً خطياً مفسلًا للعضلة، تماماً مثل المناسق التي يؤلفها اللغوي مستخرجاً إياها من نموذج بدئي سامي أو هندو – أوروبي افتراضي صرف، يتماثلان في كونهما نتاجاً للمختبر والمكتبة. ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها نتاجاً للمختبر والمكتبة. ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها بالطبيعة (أو الواقع الفعلي) التي يحملها صندوق للعرض، في متحف،

تعرض فيه عينة للحيوانات الثديية أو عضو من الأعضاء. فما هو معطى على الصفحة وفي صندوق عرض المتحف هو مبالغة متبتورة، مثل كثير من قبسات ساسي الشرقية التي تهدف الى عرض علاقة بينا لعلم (أو العالم) وبين الشيء، لا علاقة بين الشيء والطبيعة. اقرأ أي صفحة، تقريباً، من صفحات رينان عن العربية، والعبرية، والآرامية أو النموذج البدئي السامي وستجد نفسك تقرأ حقيقة من حقائق القوة الت ييستحضر عن طريقها المستشرق فقيه اللغة، بسلطته ولحظة يشاء، من المكتبة أمثلة على كلام الانسان ويرتبها هناك محاطة بنثر أوروبي رقيق مرفّه يشير الى العيوب، والفضائل، والخصائص البربرية، والقصور الكامن في اللغة، والبشر، والحضارة، وتُسنّك لهجة المعرض وزمنه بصورة منتظمة تقريباً في الزمن الحاضر المعاصر، من أجل أن يعطي المرء انطباعاً عن تجربة تعليمية برهانية يقيف خلالها الباحث – العالم أمامنا على منصة المحاضرة – العالم أمامنا على منصة المحاضرة – المختبر، خالقاً، حاصراً، ومحاكماً المادة التي يناقشها.

تضاء ربغة رينان الحادة بخلق حس بأن ثمة تجربة برهانية تحدث بالفعل الى درجة أبعد حين يقول صراحةً إنه بينما يستخدم علم التشريح علامات مستقرة ومبصرة يعزو عن طريقها الأشياء التي طبقات، فإن اللغويات لا تفعل ذلك (49). ولذلك فإن على اللغوي أن يجعل حقيقة لغويـة مـا تتطـابق مع مرحلة تاريخية بطريقة ما: ومن هنا إمكانية التصنيف. ورغم ذلك، فإن الزمنية اللغوية والتاريخ، كما كان رينان يكثر من القول، مليئان بالفراغات والانقطاعات الهائلة، والمراحل الافتراضية. ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تـتم في بعد زمني غير خطي ومتقطع أصلاً يتحكم به اللغوي بطريقة خاصة جداً. وهذه الطريقة، كما تبرهن رسالة رينان في الفرع السامي من اللغات الشرقية الى درجة بعيدة، طريقة مقارنة: إذ تَتْخـذ اللغـات الهنـدو – أوروبيـة معياراً عضوياً حياً، وتعاين اللغات الـسامية الـشرقية، بالمقارنـة، بوصفها لا عـضوية (50). ويحـول الـزمن الـي فـضاء التـصنيف المقـارن الـذي يقـوم فـي جذوره على ثنائية ضدية صارمة بين اللغات العضوية واللاعضوية. فعلى طرف أول، ثمة العملية العضوية المولدة حيوياً (بيولوجياً) والمتمثلة في الهندو – أوروبية، بينما تقف فـي الطـرف النقـيض العمليـة اللاعـضوية، وغيـر المولدة أساساً، التي استحاثَت في السامية: بل الأهم هو أن رينان يوضح يـشكل مطلـق أن هـذه المحاكمـة المتغطرسـة تـصدر عـن فقيـه اللغـة المستشرق بعد أن يصوغها في مختبره، إذ أن تمييزات من النمط الـذي يشغله ليست ممكنة كما أنها ليست في متناول أحد سوى المحترف المدرب، "لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات السامية ذات مقدرة على تجديد نفسها، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجـو – بـأكثر ممـا ينجـو أي نتـاج آخر للوعي الانساني – من ضرورة التغير أو التعديل المتتابع" (51).

ورغم ذلك فإن وراء حتى هذه الثنائية الضدية الجذرية في ذهن رينان ضدية أخرى، فهو يملأ بضع صفحات من الفصل الأول من الكتاب الخامس بشرح موقفه لقارئ بصراحة تامة. ويحدث هذا حين يقدم رينان آراء سان – هيلير

حول "انحطاط الأنماط" (52). ومع أن رينانِ لا يحدد سان – هيلير الـذي إليـه يشير ، فإن إشارته واضحة بما يكفي. إذ أن كلا ايتيين وولـده إيـسيدور كانـا متكهنين في مجال علوم الحياة ذوي شهرة وتأثير فائقين، وخصوصاً في حلقات المفكرين المتأدبين خلال النصف الأول من القرن التاسـع عـشـر فـي فرنسا، وقد كان إيتيين، كما نذكر، أحد الذين اشتركوا في الحملة النابليونية، واليه أهدى بلزاك قسماً مهماً من مقدمته للكوميـديا الانـسانية. ثم إن ثمة ليلاً على أن فلوبير قرأ أعمال كلا الأب والابن وأفاد من آرائهما في كتاباته (53). ولم يكن إيتيين وإيسيدور وريثين لتراث علم الحياة "الرومانسـي" وحسب – وهو تراث انتمى اليه كذلك غوتـه وكوفييـه – وذوي اهتمام قوي بالقياس والمشاكلة والشكل العضوي الأصيل المشترك بين الأنواع وحسب، بل كانا أيضاً مختصين بفلسفة الغولية المرعبة وتشريحها – تراتولوجي، كما سـماها إيـسيدور – التـي اعتبـرت فيهـا أكثـر الـشـذوذات إرعاباً نتجية لانحطاط داخلي في حياة الأنواع (54). وليس بمقدوري الآن أن أدخل في تعقيدات التيراتولوجي (أو فـي سـحرها المرعـب)، بـل أكتفـي بأن أذكر أن كلا إيتيين وإيسيدور استغلا القوة الفطرية للمنسق اللغوي من أجل أن يشرحا الانحرافات الممكنة ضمن نظام حيوي (بيولوجي) ما. وهكذا كان لدى إيتيين مفهوم أن لبشع المرعب هـو شـذوذ عـن القاعـدة، بالـضبط كما أن الكلمات في اللغة تقوم بينها علاقات قياسية كما تقوم بينها علاقا شذوذ وخروج؛ والفكرة في علم اللغة مجرد استثناء زائد، بل إن اشواذ تؤكد البنية المطردة التي تشد جميع الوحدات التي تنتمي الي طبقة واحدة. ونظرة كهذه في علم التشريح على قدر كبير من الجرأة. ويقول إيتيين في أحد المواضع من "التمهيد" لكتابه فلسفة التشريح، ما يلي:

"وبالفعل فإن طبيعة عصرنا المميز تجعل من المحال أن يحصر المرء نفسه بشكل صارم في إطار مؤلف بسيط في موضوع واحد. أدرس شيئاً ما في عزلة ولن يكون في وسعك إلا أن تعيده الى نفسه، وبالتالي، لن يتاح لك أبداً أن تعرفه معرفة كاملة. وادرسه في سياق كائنات يرتبط أحدها بالآخر بطرق مختلفة متعددة، كائنات معزول بعضها عن بعض بطرق مختلفة، تكتشف لهذا الشيء مدى أرحب من العلاقات. فأنت أولاً ستعرفه بصورة أفضل، حتى في خصوصيته: لكنك، وهو الأهم، ستعرف، بدراستك له في المركز من جو فاعليته الخاص، كيف يسلك بالضبط في عالمه الخارجي الخاص، وستعرف كذلك كيف تتشكل ملامحه الخاصة في استجابتها لليئة التي تحيط بها" (55).

وما يقوله سان هيلير هنا لا يقتصر فقط على الشخصية الخاصة المميزة للدراسات المعاصرة (وقد كان يكتب عام 1822) هي اكتناه الظواهر اكتناها مقارناً، بل إنه يقول أيضاً إنه، في عرف العالم، ليس ثمة من ظاهرة، مهما بلغت من الشذوذ والاستثنائية، لا يمكن أن توضح وتعلل بالإشارة الى الظواهر الأخرى. لاحظ أيضاً كيف يستخدم سان – هيلير استعارة المركزية (في المركز من جو فاعليته الخاص) التي استخدمها رينان فيما بعد في

كتابه مستقبل العلم ليصف المركز الذي يحتلهه أي موجود في الطبيعة – بما في ذلك فقيه اللغة – فور وضعه ثمة بصورة علمية من قبل العالم المكتنه. وينشأ، بعد ذلك، رباط من التعاطف بين الموجود والعالم. ولا يمكن لهذا أن يحدث، طبعاً، إلا خلال التجربة المخبرية دون أي مكان آخر. والنقطة المطروحة هنا هي أن في متناول العالم نمطاً من القوة يمكن بواسطتها أن يعاين أكثر الحدوثات لاعادية معاينة طبيعية وأن يعرف معرفة علمية، ويعني ذلك في هذه الحالة، المعرفة دون اللجوء الى الخارق وبالإشارة فقط الى بيئة محيطة يقوم العالم نفسه بتشكيلها. ونتيجة لهذا، يمكن أن يعاد تصور الطبيعة ذاتها وإدراكها بوصفها متصلة، متناسقة متناغمة، وقابلة للفهم جلية جوهرياً.

في عـرف رينـان، إذن، أن اللغـة الـسامية ظـاهرة أعيـق تطورهـا وتوقـف بالماقرنة مع اللغات والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو – آوروبية، بـل حتى بالمقارنة مع اللغات الشرقية السامية الأخرى (56). بيـد أن المفارقـة الضدية التي يعززها رينان هي أنه فيما يشجعنا على معاينة اللغات بوصفها تتطابق بطريقة ما مع "موجودات الطبيعة الحية" فإنه في كل موضع آخر من عمله يبرهن على أن لغاته الـشرقية، اللغـات الـسـامية، لا عـضوية، متعطلـة النمـو، مـستحاثه بـشكل كامـل، وعـاجزة عـن أن تجـدد حيويتها وقوتها: ويكلمات أخرى، يبرهن رينان على أن السامية ليست لغة حية، وأن الساميي، في نهاية المطاف، ليسوا مخلوقات حية. وعلاوة، فإن اللغات والثقافات الهنـدو – أوروبيـة حيـة وعـضوية بـسبب المختبـر لا بـالرغم منه. وهذه المفارقة الضدية ليست أمراً هامشياً في عمل رينان، بـل إنها، في تصوري، تقف في المركز من عمليه كليه، ومن أسلوبه، ووجوده المحفوظاتي في ثقافة عـصره، وهـي ثقافـة كـان إسـهامه فيهـا علـي قـدر كبيـر مـن الأهميـة – وهـو رأي اتفـق عليـه كتـاب علـي درجـة بالغـة مـن الاختلاف في شخصياتهم مثل ماثيو أرنولد، وأوسكار وايلد، وجيمس فريـزر، ومارسيل بروست. وأن يكون بمقدور المرء أن يحمِل ويعزز رؤيا تضم وتشد معاً الحياة والمخلوقات شبه الحية (الهندو – أوروبية، الثقافة الأوروبية) بالإضافة الى ظواهر شبه غولية، لا عضوية متوازية (السامية، الثقافة الشرقية) هو بالضبط الانجاز الحق للعالم الأوروبي في مختبره. فهـو يـشـكل ويبني، وفعل التشكيل والبناء هو بحد ذاته علامة من علامات القوة الامبراطورية بإزاء الظواهر المتمردة الجامحة، وهو في الوقت نفسه تأكيد لِلثقافَة الْمُسيَطُرة وقدرتها على "التطبيع". وفي الحقّ، فلّيس مـن الإغـراّق أن يقال إن مختبر رينان اللغوي هو الموضع الفعلي لمركزيته العرقية الأوروبية؛ بيد أن ما يحتاج الـي تأكيـد هنـا هـو أن المختبـر فقـه – اللغـوي لا وجود له خارج نطاق هذا الانشاء، هذها لكتابة التي يسواطنها يتم إنتاج المختبر وتجربته باستمرار. وهكذا فإن حتى الثقافة التي يسميها <رينـان> عضوية حية – ثقافة أوروبا – هي مخلوق يتم خلقه في المختبـر وعلـي يـد فقه اللغة.

اتَّسم عمل رينان المتأخر كله بأنه أوروبي وثقافي. وكانت إنجازاته تمنوعـة وذات مكانة محتفى بها. ويمكن تتبع السلطة التي امتلكها أسلوبه، أياً كانت طبيعتها، في تصوري، الـي تقنيتـه فـي بنـاء اللاعوضـي (أو المفقـود) وإضافء مظهر الحياة عليه. ولقد اشتهر، طبعاً، أكثر ما اشتهر بكتابه حياة يسوع، العمل الذي دشِّن تواريخه الضخمة للمـسيحية والـشعب اليهـودي. بيد أن علينا أن نتذكر أن حياة يسوع كان بالـضبط الـنمط نفـسـه مـن الإنجـاز الذي كانه التاريخ العام: بناء أمكنت من خلقه مقدرة المؤرخ الماهر على احتزاز سيرة شرقية ميتة (ميتة في عرف رينان بالدلالة المزدوجة لعقيدة ميتة ولمرحلة تاريخية ضائعة، ومن ثم، ميتة) وكأنما هي السرد الحقيقي لحياة طبيعية – والمفارقة الضدية هنا جلية جلاء مباشراً. وكان كـل مـا قالـه رينان قد عبر أولاً في المختبر فقه – اللغوي، وحينما ظهر مطبوعـاً منـسـوجاً في لحمة النص، كان فيه القوة الواهبة للحياة التي يمتلكها توقيع ثقافي معاصر استقى من الحداثة كل قوتها العلمية وكل استحسانها اللانقدي لـذاتها. وبالنـسبة لهـذا النـوع مـن الثقافـة فـإن علـم أنـساب كالـسلالة ، والتراث، والدين، والمجتمعات العرقية كانت جميعاً وظيفة أدائية من وظائف نظرية كانت مهمتها أن تبني العالم. وباستعارته للتعبير الأخيـر مـن كوفييـه، كان رينان يضع، باحتراس، تجربة البرهان العلمي في منزلة فوق التجربة؛ وهكذا أحلت الزمانية في مكانة متدنية، لا جدوي لها علمياً، هي مكانة التجربة العادية، بينما نُسبت قوى متقدمة تقدماً كبيراً على الرؤيا الأخلاقيـة للمرحلة الخاصة للثقافة وللمقارنية الثقافية (التي أنجبت التمركز العرقي، والنظرية العرقية ، والاضطهاد الاقتصادي).

كان أسلوب رينان، وعمله كمستشرق ورجل أدب، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله عمله، وعلاقته الحميمة الى درجة عجيبة بثقافة البحت والثقافة الأوروبية العامة في زمنه – التحررية، والقصرية، والمتغطرسة، وضد الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق – هي ما أسميه والمتغطرسة، وضد الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق – هي ما أسميه بتبلاً وعلمية. والتوليد، في عرفه، ينحصر في مملكة المستقبل، الذي ربط بينه وبين العلم في بيانه المشهور. ورغم أنه، مؤرخاً للثقافة، ينتمي الى مدرسة كتاب مثل تورغو، كوندورسيه، غويزو، كوزان، جوفروى، وبالانش، وينتمي، باحثاً، الى مدرسة ساسي، كوسان دوبيرسفال، أوزنام، فوربيل، وبيرونوف، فإن عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة خرب حتى الشذوذ، رجولي الى درجة الاستعار. وهو، بحق، ليس عالم الآباء، والأمهات، والأبناء بل عالم رجال مثل يسوع، ومارسك أورليس، وكاليبان، وإله الشمس (كما وصفه في "أحلام" ضمن محاورات فلسفية) (57). ولقد قدّس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص، وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمه ليتدخل، محدثاً أثراً كبيراً في الغالب، في حياة عصره. بيد أن واره المثالي، مع كل ذلك، كان دور المراقب الشاهد.

ينبغي على فقيه اللغة، في عرف رينان، أن يفضل الغبطة على اللذة. ويجسد هذا التفضيل اختياره لسعادة رفيعة، حتى لو كانت عقيمة، على المتعة الجنسية. فالألفاظ تنتمي الى عالم الغبطة، كما تنتمي اليه أيضاً في وضع مثالي دراسة الألفاظ وبقدر معرفتي، فليس في كتابات رينان كلها إلا لحظات قليلة يسند فيها دور خير ونافع للمرأة. وتأتي إحدى هذه اللحظات حين يعبر رينان عن اعتقاده بأن نساء أجنبيات (ممرضات، ووصيفات) لا بد أن يكن قد قمن بتعليم أطفال الفاتحين النورمانديين، وأننا، من ثم، نستطيع أن نعلل التغيرات التي تطرأ على اللغة. لاحظ ، هنا، كيف أن الوظائف التي حققت ليست الانتاج والانتشار، بل التغير الداخلي، والتغير الداخلي الفرعي، في الواقع، ويقول رينان، في نهاية المقالة ذاتها: "الانسان لا ينتمي الى لغته أو الى عرقه، بل ينتمي الى نفسه قبل كل شيء، إذ أنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي" (58). لقد كان الانسان حراً وأخلاقياً، غير أنه كان مقيداً بالعرق، والتاريخ، والعلم كما رآها رينان، بشروط مفروضة من قبل الباحث على الانسان.

ولقد قادت دراسة اللغات الشرقية رينان الى صميم هذه الشروط، فيما أظهر فقه اللغة بوضوح محسوس أن معرفة الانسان لها القدرة – بعبارة تلخص رأي ارنست كاسيرر – على أحـداث التجلـي بـصورة شـعرية (59) إذا كانت من قبل قد فصمت عن الواقع الخام (كما كان ساسي بالضرورة قد فصم شذراته العربية عن واقعها) ثم سكبت في قالب مصبوب من التسبيح الالهي. وقد تحولت دراسة الألفاظ، بتحولها الى فقه اللغة، مما كانت عليـه عند فيكو، وهردر، وروسو، وميشليه، وكوينت فخسرت حبكتها وخصيصتها الاحتدامية في العرض، كما سماها شيلينغ مرة. وبدلاً من ذلك، أصبح فقـه اللغة معرفياً، معقداً متشابكاً، ولم يعد حبس اللغة كافياً لأن الألفاظ نفسها أصبحت أقل علاقة بالحواس أو بالجسد (كما كانت عند فيكو) وأشـد ارتباطـاً بعالم لا بصري، خال من الصور، وتجريدي تحكمه صيغ هشة كالعرق، والعقل، والثقافة، والأمة. وفي هذا العالم، الذي بني بصورة منطقية استطرادية، وسمى الشرق، كان يمكن لنمط معين من التأكيدات أن يقرر، ممتلكة، جميعاً، ذات الطبيعة التعميمية والسريان الثقافي القويين. ذلك أن جهد رينان كله كان موجهاً الى نكران حق الثقافة الـشرقية فـي أن تولـد إلا بِصورة مـصطنعة وضـمن المختبـر فقـه اللغـوي. فالانـسـان لـم يكـن طفـلاً لثقافته، لأن فقه اللغة كان قد تحدي هذا التصور السلالي تحدياً بعيد الفعالية. وعلم فقه اللغة المرء كيف أن الثقافة بنيان، وتعبير مفصح عنه بالمعنى الذي قصده ديكنز حين استخدم لعبارة ليصف مهنة السيد فينوس في رواية (صديقنا المشترك) بل أنها خلق أيضاً، لكنها فـي كـل الحـالات لا تعدو كونها بنية شبه – عضوية.

وما هو شيق بشكل خاص في رينان هو الى أي مدى عرف أنه نتاج لزمنه ولثقافته ذات التمركز العرقي. فقد قال مؤكداً، في مناسبة رد فيها رداً جامعياً على خطاب لفرديناند دوليسبس عام 1885 "كم كان محزناً أن يكون المرء أكثر حكمة من أمته إذ أن المرء لا يمتلك القدرة على الشعور بالمرارة ضد وطنه. ولذلك فإنه لأفضل أن يكون المرء مخطئاً مع أمته

المخطئة كلها من أن يكون على درجة عالية من الصواب مع أولئك الذين يشكفون لها الحقائق القاسية" (60). وتكاد الطبيعة المقتصدة لهـذا الحكـم أن تكون من الكمال بحيث يستحيل أن يصدق. أو لـم يقـل رينـان الـشيخ أن أفضل علاقة هي المساواة بين الانسان وثقافته، وأخلاقيات الثقافة، وروحها الجمعية، خلال حياةالمرء، لا العلاقة السلالية التي يكون المرء عبرها إما طفلاً لعصره أو أباً له؟ وهنا نعود الى المختبر، إذ أنه في المختبـر – كما تصوره رينان – تنقطع المسؤوليات النسبية والاجتماعية وتبطل نهائياً وتحل محلها المسؤوليات العلمية والاستشراقية. وكان مختبره المنصة التي خاطب منها العالم، بصفته مستشرقاً، المنصة التي منحت التوسط للأحكام التي أطلقها، وأضفت عليها الثقة والدقة العامة، كما منحتها الاستمرارية. وهكذا، فإن المختبر فقه اللغوي – كما فهمه رينان – لم يعد تحديد عصره وثقافته وحسب، مشكلاً إياهما ومؤرخاً إياهما بطرق جديدة بـل إنـه أيـضاً مـنح مـادة دراسـته الـشرقية تناسـقاً وانـسجاماً منهجيـين علميين، وجعله، فوق ذلك، (كما جعل، فيما بعد، المستشرقين الذين انتموا الى التراث الـذي أسـسه رينـان) الشخـصية الثقافيـة الغربيـة التـي صارها. ويحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه الاستقلالية الجديدة ضمن الثقافة هي الحرية التي أمل رينان أن يخلقها علم استشراقه فقه اللغوي، أو إذا كانت، من منطلق المؤرخ النقدي للاستشراق، قد خلقت وشائج معقدة بين الاستشراق وموضوعه الانساني المزعوم، وشائج كانت، في نهاية المطاف، مبنية على القوة لا على الموضوعية المتجردة بحق.

الإقامة في الشرق والبحث: متطلبات المعجمية والخيال

لا تنتمي آراء رينان في الساميين الشرقيين، بالطبع، الى عالم التحيز الشائع واللاسامية المنتشرة بقدر ما تنتمي الى عالم فقه اللغة الشرقي العلمي. فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي وجو الدراسة التصحيحية. وقد أمسك الاستشراق الحديث، مثل كثير من التخصصات الجامعية الأخرى في مراحلها المبكرة، بموضوعه بقبضة كالملزمة صارمة وفعل كل ما بوسعه تقريباً من أجل أن يدعمها ويبقي عليها. وهكذا تنامت مفردات لغوية عارفة، وموضعت وظائفها، كما موضع أسلوبها، الشرق في إطار مقارن، منا لنوع الذي استخدمه واستغله رينان. ونادراً ما تكون مقارنة كهذه وصفية، فهي في الأغلب تقييمية واستعراضية شرحية وها هو ارينان يقارن بطيقة نمطية تمثل طبيعة عمله:

"إن الانسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته. وهذا العرق، بالقياس الى العائلة الهندو – أوروبية، مثل تخطيط بقلم رصاص – إذا جرؤت على استخدام هذا القياس – بالنسبة الى لوحة فنية؛ فهو يفتقر الى ذلك التنوع، وذلك الثراء، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال. والأمم السامية – مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فإنهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على عرفت ازدهارها وتفتحها اللكوغ الحق" (61).

والهندو – أوروبيون هم حجر الزاوية هنا، تماماً كما هم حين يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل أبداً مشارف السمو التي وصلتها العروق الهندو – جرمانية.

ليس في مقدورنا الحكم، بثقة مطلقة، على كون هذا الموقف المقارن ضرورة بحثية بصورة رئيسية أو كونه عنصرية وتمركزاً عرقيين مقنّعين. لكن بمقدورنا القول إن هذين <الاحتمالين> بعملان معاً، ويدعم أحدهما الآخر. فما حاول رينان وساسي أن يفعلاه هو أن يصغرا الشرق الى شيء من التسطح الانساني الذي يكشف خصائصه بيسر أمام التمحيص والاكتناه ويزيل من الشرق إنسانيته المعقدة لطبيعته. وفي حالة رينان، منح فقه اللغة الشرعية المطلوبة لجهوده، لأن منطلقات هذا العلم العقائدية (الايديولوجية) تشجع تصغير اللغة الى جذورها، وبعد ذلك يجد فقيه اللغة أن من الممكن أن يربط بين هذه الجذور اللغوية وبين العرق، والعقل والشخصية، التي تربط بينه وبين غوبينو، مثلاً، واعتبرها منظوراً فقه لغوي وشرقياً عاماً (62)، وفي الطبعات اللاحقة من كتاب التاريخ العام أدرج رينان وشرقياً من عمل غوبينو في عمله، وهكذا صارت المقارنية في دراسة الشرق والشرقيين مرادفاً لانعدام المساواة الوجودية <الانطولوجية> الواضح بين الغرب والشرق.

تستحق الخصائص الرئيسية للتفاوت <انعدام المساواة> المذكور الاستعادة هنا بإيجاز. لقد أشرت من قبل الى حماسة شليغل للهند، ثم تقزيزه التالي منها ومن الاسلام طبعاً. وقد بدأ كثير من هواة الشرق الأوائل بالترحات بالشرق بوصفه تعطيلاً لعاداتهم الأوروبية العقلية والروحية. وقد أضفيت على الشرق قيمة مبالغ فيها لإيمانه بوحدة الوجود، وروحانيته، وثباته، وعراقته الزمنية، وبدائيته، الى آخر ذلك. وعاين شيلينغ، مثلاً، الاعتقاد الشرقي بتعدد الآلهة باعتباره تمهيداً للوحدانية اليهوسيحية: إذ تجسد إبراهيم، مسبقاً، في براهما. بيد أن هذا التقدير الزائد كانت تتلوه، دون استثناء تقريباً، ردة فعل مضادة: فقد بدا الشرق فجأة، وبصورة تستحق الرثاء، غير نام في إنسانيته، مضاداً للديموقراطية، متخلفاً، بربرياً الى آخر ذلك. وأدى اندفاع الرقاص في اتجاه أول الى اندفاع معادل

في الاتجاه الآخر: فغدا الشرق مبخوس القيمة. ونما الاستشراق، من حيث هو مهنة، من هذه الأضداد، من التعويضات والتصويبات القائمة على التفاوت، من أفكار تغذي وتتغذى بأفكار مشابهة في الثقافة بشكلها الواسع. وبالفعل، يمكن أن يتتبع مشروع التقييد وإعادة البناء المرتبط بالاستشراق مباشرة الى التفاوت الذي تطلب فقر الشرق النسبي (أو غناه)، بسببه، معالجة بحثية علمية من النوع المتمثل في فروع معرفة كفقه اللغة، وعلوم الحياة، والتاريخ، وعلم الانسان، والفلسفة، والاقتصاد.

وهكذا فقد كرَّستْ مهنة الاستشراق ذاتها هذا التفاوت والمفارقات الضدية الخاصة التي ولَّدها. وغالباً ما انتسب شخص ما الى هـذه المهنـة كـسبيل الى تحقيق استجابة ملائمة لما يفرضه الشرق عليه من مطالب، بيـد أنـه، غالباً أيضاً، ما فتح تدريبه الاستشراقي عينيه، بوجيه من الكـلام، وكـان مـا ظل له بعد ذلك نوع من مشروع عار مفضوح زيفِه، أدى الى تـضئيل الـشرق الى شيء أقل بكثير من السمو الذي كان قد رُئي فيه من قبل. وهـل ثمـة من طريقة أخرى يعلل بها المـرء الجهـود الـضخمة التـي تتمثـل فـي أعمـال وليم مـوير (1819 – 1905)، مـثلاً، أو راينهـارت دوزي (1820 – 1883)، والكـره الغريزي الهائل في هذه الأعمال للشرق، والاسلام، والعرب؟ وقد كان رينان، بصورة مميزة تنسجم مع طبيعته، أحـد أنـصار دوزي، بالـضبط كمـا أن كثيـراً مـن أحكـام رينـان اللاسـامية الـصارمةتظهر فـي كتـاب دوزي ذي المجليدات الأربعية تباريخ ميسلمي استبانيا حتىي فيتح الأنبدلس مين قبيل المرابطين (1861)، الذي أضيف اليه، عـام 1864، مجلـد آخـر يـدعي أنـه إلـه اليهود البدائي لم يكن يهوه بل بعل، وأن البرهان على ذلك كان ليوجـد فـي مكة، من بين الأصقاع كلها. أما كتابا مـوير حايـة ماهومـت (1858 – 1861)، والخلافة: سموها وانحطاطها وسقوطها (1891)، فما يزالان مآثر شامخة، يوثق بها، من انجازات البحث العلمي، رغم أن موقف موير من مادة دراسته قد جُلي بشكل سليم حين قال: "إن سيف محمد، والقرآن، هما أكثر أعـداء الحضارة، والحريـة، والحقيقـة الـذين عـرفهم العـالم حتـي الآن عنـاداً" (63). وثمة كثير من هذه المفهومات ذاتها في أعمال ألفرد لايلْ، الـذي كـان أحـد المؤلفين الذين اقتيس كرومر منهم باستحسان.

حتى إذا لـم يحاكم المستشرق مادته بـصراحة كما كان دوزي ومـوير يفعـلان، فإن مبـدأ التفـاوت يمـارس تأثيره. وتبقـى مهمـة المستشرق المحترف أن يلم معا القطع المتفرقة ليشكل صورة، لوحة مرممة، لنقـل، من الشرق أوالشرقي؛ وتقـدم الشذرات، كتلـك التـي اكتشفها ساسـي، المادة، أمـا الـشكل الـسردي، والاسـتمرارية، والشخـصيات فإن الباحـث يبنيها، الباحث الذي يتألف البحث في عرفه مـن مراوغة اللاتاريخ الجامح (اللاغربـي) للـشرق وتطويقـه بحوليـات، وصور، وحبكـات منظمـة. فكتـاب كوسان دوبرسيفال مقالـة في تارخي العـرب قبـل الاسـلامية خـلال عهـد كوسان دوبرسيفال مقالـة في تارخي العـرب قبـل الاسـلامية خـلال عهـد المهومـت (ثـلاث مجلـدات، 1847 – 1848) دراسـة محترفـة تمامـاً، تعتمـد لاسـتقاء مادتها على وثائق وضعها في متناول الدارسـين فـي هـذا الحقـل،

داخلياً، مستشرقون آخرون (وساسي بصورة رئيسية، طبعاً) أوعلى وثائق – مثـل نـصوص ابـن خلـدون، التـي اعتمـد عليهـا كوسـان اعتمـاداً كبيـراً – تصطجع في مكتبات الاستشراق في أوروبا. وأطروحة كوسيان هي أن العـرب حولـوا الـي أمـة مـن قبـل محمـد، وأن الاســلام كـان أسـاســاً أداة سياسـية، لا أداة روحيـة بـأي شـكل. ومـا يـصبو كوســان الـي تحقيقـه هـو الوضوح في وسط كتلة هائلة من التفاصيل المشوشة. وهكذا فإن ما يبرز نتيجة لدراسة الاسلام هو، بالمعنى الحرفي، صورة وحيدة البعد لمحمد، الـذي يظهـر فـي نهايـة الكتـاب (بعـد أن يوصـف موتـه) بتفـصيل تـصويري (فوتوغرافي) دقيق (64). ومحمد كوســان لـيس شــيطاناً، ولا نموذجـاً بـدئياً لكاغليو سترو، بل رجل أفرد بتاريخ للإسـلام (وبـأكثر صـوره ملائمـة) بوصـف الاسلام حركة سياسـية إطلاقاً، ووضع فـي المركـز بوسـاطة اقتباسـات لا تحصى تقذف به الـي الأعلـي و، بمعنـي مـن المعـاني، الـي خـارج الـنص. وكان في نية كوسان ألا يترك شيئاً دون قوله عن محمد، ومن ثم فإن النبي يُرى في ضوء بارد، وقد جُرد من كلا قوته الدينية الهائلـة ومـن قدراتـه الكامنة على إرهاب الأوروبيين. والنقطبة المثارة هنا هي أنِ محمِداً، من حيث هو شخصية في زمنه ومكانه، يُعفى ويُطمس، من أجل أن يبقى قائماً منمنم إنساني هزيل عنه.

ثمة صورة أخرى لمحمد، توازي محمد كوسان لكنها عمل غير محترف، هي الصورةالتي خلقها كارلايْل، صورة محمد مُكْره على أن يخدم أطروحـة تتغاضى تغاضياً مطلقـاً عـن الظـروف التاريخيـة الـسائدة فـي زمـن النبـي ومكانه. ورغم أن كارلايل يقتبس مـن ساسـي، فـإن مقالتـه هـي، بوضـوح، نتاج إنسان يحتج لبضع أفكار عامة عن الاخلاص، والبطولة، والنبـوة. وموقـف كارلايل سليم: فمحمـد لـيس أسـطورة، ولـيس شـهوانياً دون حياء، ولـيس ساحراً صغيراً مضحكاً درّب حمامات على التقاط الحبـوب مـن أذنيـه. بـل إنـه رجل ذو رؤيا حقيقية، وقناعـات عميقـة، بيـد أنـه مؤلـف لكتـاب، القـرآن، هـو "خليط مهلهل مشوش ممل، خام، مستغلق؛ تكرار لا نهاية لـه، وإسـهاب وإطناب، ومعاظلة؛ ام الي أقصى الدرجات، ومستغلق – وبإيجـاز، غبـاءً فـارغً لا يطـاق" (65). ولأن كارلايـل نفـسـه لـيس مثـالاً أعلـي للـسـلاسـة والأناقـة الأسلوبية، فإنه يؤكد هذه الأمور كوسيلة لإنقاذ محمد من المستويات البنتامية التي كانت ستدين محمداً وكارلايل معاً. غير أن محمداً، مع ذلك، بطل، نَقـل وزَرع فـي أوروبـا مـن الـشـرق البربـري نفـسـه الـذي وجـده لـورد مـاكولي ذا عـوز، فـي "محـضره" المـشـهور عـام 1835 الـذي أكـد فيـه أن "الخاضعين لحكمنا من السكان الأصليين هـم فـي حاجـة أكبـر لأن يتعلمـوا منا مما نحن في حاجة الى التعلم منهم" (66).

وبكلمات أخرى، فإن كلا كوسان وكارلايل يظهران لنا أن الشرق لا ينبغي أن يسبب لنا قلقاً لا مسوغ له، إذ أن ثمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة. ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي. إذ أنه – ضمن المجال المقارن الذي صار اليه الاستشراق بعد الثورة فقه اللغوية في أوائل القرن التاسع عشر، وخارج هذا المجال، إما في النماذج المنمطة الشائعة أو في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج منمطة مثل أنماط ماكولي – جعل الشرق نفسه فكرياً ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب. واكتسب الشرق، من حيث هو مادة للدراسة أو التأمل، جميع علامات الضعف الطبعي المتأصل. وغدا الشرق موضوعاً لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلةً للايضاح. فقد استخدم كاردينال نيومن، الذي لم يكن مستشرقاً عظيماً، الاسلام الشرقي أساساً لمحاضرات ألقاها عام 1853 لتسويغ التدخل البريطاني في حرب القوم (67). ووجد كوفييه الشق مفيداً لعمله مملكة الحيوانات (1816). واستخدم الشرق بشكل نافع مادة للأحاديث في صالونات باريس المختلفة (68). وتبلغ قائمة الاشارات، والمستعارات، والتحويلات التي تناولت الفكرة الشرقية مدى هائلاً؛ غير أنه، في الأعماق، كان ما حققه المستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة مستشرقين في الغرب، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية، في أعقاب النظرية مباشرة).

بين حين وحين، يعثر المرء على استثناءات، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيقة، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب. فقد ميّز كارل ماركس هوية مفهوم نظام اقتصادي آسيوي في تحليله عام 1853 للحكم البريطاني في الهند، ثم وضع الى جانب ذلك مباشرة الاستعماري الانكليزي والجشع، والقسوة الوحشية الصريحة. وفي مقالة تلو أخرى، عاد ماركس بقناعة متنامية الى فكرة أن بريطانيا، حتى بتدميرها لآسيا، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً. ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا فيما يُحوّل مجتمعهم بعنف ضار، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحولات:

"الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى، تُفك وينحل تنظيمها الى وحداتها حالأولية> وتُقذف الى لجج من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية، مع ما قد تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى، كانت دائماً وما تزال الأساس الصلب للطغيان الشرقي، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداة التطير المستسلمة دون مقاومة، ومستعبدةً إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجردةً إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها.

لقد كانت انكلتره، دون شك، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق. بل السؤال هو، هي يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلتره ارتكبتها، فإنها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة.

وإذن، فأيـاً كانـت المـرارة التـي يتركهـا مـشـهد عـالم قـديم يتهـاوى فـي مشـاعرنا الشـخصية، فإن لنا الحق، في منظور التاريخ، أن نهتف بتعجب مـع غوته:

> "أينبغي إذن لهذا التعذيب أن يعذبنا ما دام يهبنا متعة أعظم؟ أولم تُفترس أرواح لا تحصى دون قيد عبر حكم تيمورلنك؟" (69)

والاقتباس، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة، مأخوذ من الديوان الغربي الشرقي، وهو يحدد هوية مصادر تصور ماركس للشرق. وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية أيضاً: فالشرق أقل أهمية، من حيث هو مادة إنسانية، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص. وهكذا فإن تحليلات ماركس الاقتصادية تعدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع، رغم أن إنسانية ماركس، وتعاطفه مع بؤس البشر، قد أوقظا بشكل جلي. لكن، في نهاية الأمر، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة:

"إن على إنلكتره أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة: الأولى تدميرية، والثانية إحيائية تجديدية – إفناء المجتمع الآسيوي، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا" (70).

وتشكل فكرة إعادة الحياة الى آسيا فاقدة الحياة، جوهرياً، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص، طبعاً؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة، يجعلها محيرة فعلاً. فهي تفرض علينا أن نسأل، أولاً، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدفع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه، وهي تفرض علينا، ثانياً، أنتساءل أين ضاع التعاطف الانساني، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية؟

ويعيدنا الأمر مباشرة الـي إدراك أن المستـشرقين، مثـل كثيـر مـن مفكـري أوائل القرن التاسع عشر، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في إطار عموميات مجردة. والمستشرقون ليسوا بقادرين علـي، أو براغبين في، مناقشة الأفراد؛ وبدلاً من ذلك تطغى في أعمالهم كيانات مصطنعة، ربما كانت جـذورها ضاربة في مفاهيم هـردر الـشعبوية. ثمـة شـرقيون، وآسـيويون، وسـاميون، ومـسلمون، وعـرب، ويهـود، وعـروق، وعقليات، وِأمم، وما شابهها؛ وبعضها نتاج لعمليات متفقهة من النمط الله ي نجده في أعمال رينان. وبصورة مماثلة، تحشد التمييزات الغارقة فـي القـدم بين "أوروبا" و "آسيا" أو "الغرب" و "الشرق" تحت ملصقات عريضة جـداً كـل ما يمكن للمرء أن يتخيله مـن التنـوع والتعـدد الانـسـاني مـصغرة ذلـك كلـه، خـلال هـذه العمليـة، الـي فكـرة أو فكـرتين مجـردتين جمعيتـين نهـائيتين. وليس ماركس بمستثنى من ذلك. فقيد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلة إيضاح للنظرية، بالنسبة اليه، أكثر سهولةً من استخدام هويات وجودية بشرية. ذلك أنه، بـين الـشرق والغـرب، كمـا هـو الأمـر فـي ادعـاء يهدف الى تحقيق ذاته، ليس ثمة ما يهم أو يوجد إلا الجمعية الهائلـة التـي لا هويـة لهـا، ومـا مـن تفاعـل مـن نمـط آخـر، حُتـى لـو كـانُ ذا طبيعــةُ محدودةومقيدة جداً، يمكن أن ينشأ.

لكن كون ماركس ما يـزال قـادراً علـي الـشعور بالمـشاركة، علـي التلـبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو الى درجة بسيطة، يشي بأن شيئاً ما قد حـدث قبل أن تنتـصر الملـصقات وتطغـي، قبـل أن يَفـرز الـي غوتـه بوصـفه مـصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرقُ. ويبـدو الأمَـر كمـا لَـو أن العقـل الفـردي (عقـلُ ماركس، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا – جمعية، سـا – رسمية في آسيا – يعثر عليها ويستسلم لـضغطها علـي مـشاعره، وعواطفه، وحواسه – لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيب أشـد صلابة كامن في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها. وكـان مـا فعلـه الرقيـب هـو أنـه أوقـف، أولاً، التعـاطف، ثـم قـام بمطاردته وطرده؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنق مصقول، قال: هـؤلاء النـاس لا يقاسـون – فهـم شـرقيون، ومـن ثـم ينبغـي أن يعـاملوا بطـرق تختلـف عـن الطرق التي كنت قد ذكرتها قبل قليل. ولـذلك تلاشــي لمـحّ مـن الانفعـال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستـشراق، مـدعماً بتـراث الخبرات "الشرقي" (ع.م.الديوان) الذي كان يُفترض أنه ملائم لـه. وانحلـتْ مفـردات الـشعور إذ أذعنـت لعمـل شــرطة المعجميـة النابعـة مـن علــم الاستشراق بل من في الاستشراق أيضاً. وزُحزحت عن موضعها تجربةً بفاعلية تحديد قاموسي. وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً الى غوته، ليقف هناك في شرقه المشرقن الذي يمنحه الحماية والأمان.

لقد كان ماركس الى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية، لكن بدا، الى حد ما أيضاًن أنه كان في متناولـه قـدر ضخم من المادة الكتابية، مادة كان الاستشراق، في آن واحد، قد منحها صلابة داخلية ودفعها الي خارج حـدوده، وسـيطرت علـي أي تقريـر أو حكـم يمكن أن يصدر حول الشرق. وقد حاولت في الفصل الأول أن أجلو كيف كـان لهذه السيطرة تاريخ ثقافي في أوروبا منذ القدم الكلاسيكي، أما في الفصل الحاضر فإلإن غرضي هو أن أظهر أن القرن التاسع عشر شـهد خلـق مصطلحات مهنية وممارسة مهنية حديثة طغيي وجودها على الانشاء الكتابي المتعلـق بالـشرق، سـواء أكـان كتابـةً مـن المستـشرقين أو غيـر المستشرقين. وكان ساسي ورينان مثلين على الطريقة التي صاغ بها الاستشراق جسداً منا لنصوص وعمليةً جنورها في فقه اللغة، على التوالي، اكتسب بهما الشرق هوية استطرادية (إنشائية) جعلته غير مساو للغرب. وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تنحل بها، أولاً، ثـم تـصادر وتغتـصب، التزامـات إنـسانية لا استـشراقية مـن قبـل التعميمات الاستشراقية، فإننا نجد أنفسنا مضطرين الى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق. ما هي هذ العملية التي كانت تؤدي، في أي لحظة ناقشت فيها الشرق، الى أن تطرح نفسها عليك آليةٌ صلبةً من التحديدات القادرة أبداً، الكافية إطلاقاً، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سريانية ملائمة لمناقشتك؟ وما دام علينا كـذلك أن نظهـر كيـف كانـت هـذه الآليـة تعمـل بـشكل خـاص (وبفاعلية تامة) تاركة أثرها على تجارب إنسانية شخصية هـي، لـولا ذلـك، مُنَّاقضة لها، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة، وقبل تلاشيها.

ويمثل هذا كله عملية على قدر كبيرة من صعوبة الوصف والتعقيد، عملية تبلغ من الصعوبة والتعقيد على الأقل ما تبلغه الطريقة التي يزحم بها ميدان دراسة جديد منافسيه، ويكتسب السلطة لتقاليده، ومناهجه، ومؤسساته، كما يكتسب شرعية ثقافية عامة لتقريراته، وشخصياته، ووكالاته. غير أننا نستطيع أن نسهل قدراً عظيماً منا لتعقيد السردي المحض لهذه العملية لتحديد أنواع التجارب التي استخدمها الاستشراق، بصورة نمطية تتوقع منه، لأغراضه الخاصة، ومثلها لجمه وره الـذي تعـدي بيئة المحترفين له. وهذه التجارب هي، في جوهرها، استمرار لتلك التي وصفت حدوثها لـدى ساسـي ورينـان. لكـن، فيمـا يمثّـل هـذان الباحثـان استشراقاً كتبيّاً صرفاً، إذ أن أياً منهما لـم يـدّع امـتلاك أيـة خبـرة خاصـة مباشرة بالشرق في موضعه، فإن ثمة تراثاً آخر ادَّعي لنفسه الـشرعية المستمدة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة، هي حقيقة الإقامة في الـشرق، والاتـصال الوجـودي الفعلـي بـه. ويُحـدد أنكتيـل، وجـونز، وحملـة نابليون، طبعاً الإطار المبكر لهذا التراث، وسيبقى لهذا الإطار، فيما بعد، تأثير لا يتزعزع على جميع المستشرقين الذين أقاموا في الـشرق. وحـدود هذا الإطار هي حدود القوة الأوروبية: فأن يقطن المرء الشرق هو أن يعيش

حياة امتيازات، لا حياة المواطن العادي، بل حياة ممثّل أوروبي تحتوي المبراطوريته (فرنسية كانت أو بريطانية) الشرق بين ذراعيها العسكريين، والاقتصاديين، و، فوق كل شيء، الثقافيين. وبهذه الطريقة، فإن الإقامة فيا لشرق، والثمرات البحثية لهذها لإقامة، تنصبُّ في التراث الكتبي للمواقف النصية التي عهدناها لدى رينان وساسي: وتشكل التجربتان، معاً، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد عليها أو يتجنبها.

تشبك الاقامة في الشرق التجربة الشخصية والشهادة الشخصية الى حد ما. ويعتمد إسهام المرء في <إغناء> مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض الى نظام الترميزات المقوي الذي امتلكه علم الاستشراقط. وبكلمات أخرى، ينبغي أن يحدث، في نص ما، تقمص وتحول من التقرير الشخصي الى التقرير الرسمي؛ وينبغي على السجل الذي يقدمه أوروبي ما لإقامته في الشرق وتجربته فيه أن يخلع أوصافه الشخصية والمستلذة المحض، أو يخفف منها الى الحد الأدنى الممكن، من أجل أن يكتسب أوصافاً يستطيع الاستشراق بصورة عامة والمستشرقون اللاحقون بصورة خاصة أن يستقوا منها، ويبنوا عليها، مزيداً من الملاحظات والأوصاف العلمية. وهكذا، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق الى تقريرات استشراقية رسمية.

ويزيد هذا الوضع ثراء وتعقيداً كون الشرق، وخصوصاً الشرق الأدنى، خلال القرن التاسع عشر بأكمله، قد أصبح مكاناً مفضلاً لـدى الأوروبيين للترحال فيه والكتابة عنه. وإضافة، فقد ازدهر قدر كبير من الأدب الأوروبي ذي الأسلوب الشرقي الذي كان في الغالب مبنياً على التجربة الشخصية في الشرق. ويحضر فلوبير الى الذهن فوراً بوصفه مصدراً بارزاً لمثل هذا الأدب؛ ويقدم دزرائيلي، ومارك توين، وكنيغليك ثلاثة أمثلة أخرى واضحة. غير أن ما هو شيق هو الفرق بين الكتابة التي حُولت من استشراق شخصي الى استشراق محترف، وبين النمط الثاني، المبني أيضاً على الإقامة والشهادة الشخصية، والذي بقي "أدباً" ولم يصر علماً: وهذا الفرق هو ما أود أن أكتنهه الآن.

أن يكون المرء أوروبياً في الشرق يشبك دائماً أن يكون وعياً منفصلاً عن، وغير متساو مع، ما يحيط به. بيد أن الشيء الأساسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو نية هذا الوعي: من أجل أي شيء هو في الشرق؟ لماذا يضع نفسه هناك حتى إذا كان يرحل الى الشرق، كما هي الحال عند كتاب مثل سكوت، وهوغو، وغوته، من أجل نوع محسوس جداً من التجربة دون أن يغادر أوروبا فعلياً؟ لقد طرح عدد صغير من الفصلات القصدية حالنياتية> نفسه بصورة تخطيطية. الأو: الكاتب الذي ينتوي استخدام إقامته في

الشرق لغرض محدد هو تزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية، والذي يعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية. والثاني: الكاتب الذي ينتوي الغرض نفسه غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعين الفردي وأسلوب هذا الوعي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية. وهذه التحديدات الأخيرة تظه في عمله دون شك، لكنها لا يمكن أن تُسلٌ وتنحل من إغرابات الأسلوب الشخصية وشوارده إلا بصعوبة. والثالث: الكاتب الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية الاستعارية الى الشرق بالنسبة له تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال عميق. ومن هنا يكون نصُّه مبنياً على جماليات شخصية يغذوها ويتخللها المشروع. ويتوفر، في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي أو على الأقل لا استشراقي – مما يتوفر في الأولى. فإذا اعتبرنا كتاب إدوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداته المثال الأسمى للفصيلة الأولى، وكتاب بيرتن الحج الى المدينة ومكة منتمياً الى الثانية، وكتاب نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة، فإن الفضاء النسبي الذي يبقى فيا نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة، فإن الفضاء النسبي الذي يبقى فيا لنص لممارسة حضور المؤلف واستعراضه سيكون جلياً.

غير أن هذه الفصلات، على ما بينها من فِروق، ليست منفصلة الى الدرجة التي قد يتخيلها المرء. ولا تضم كل منها أنماطـاً ممثلـة "صـافية". فالأعمـال فيها جميعاً، مثلاً، تعتمد على محـض القـوة الأنويـة للـوعي الأوروبـي الـذي يحتل مركز كل منها. والشرق، في الحالات كلها، كائن من أجـل المراقب الأوروبي؛ بل، أبعد من ذلك، إن أنا المستشرق، في الفصيلة التي تضم كتاب لين المصريين واضحة بجلاء، رغم كل محاولات أسلوبه ليكـون متجـرداً لا شخصياً. وإضافة، فإن متخللات أساسية تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة. أحدها كون الشرق مكاناً للحج؛ وكذلك رؤيا الشرق بوصفه معجبة مثيرة أو معرضة حية. ويحاول كل عمل ينتمي الى هذه الفصلات أن يجـسـد خصائص المكان، طبعاً، بيد أن ما هو أكثـر إثـارة للاهتمـام هـو المـدي الـذي تكون إليه بنية العمل الداخلية، الى درجة ما، مرادفة لتفسير شامل للشرق (أو لماحاولة لتقديم مثل هذا التفسير). وفي أغلب الأحيان يكون هذا التفسير، وما هذا بمفاجئ، شكلاً من أشكال إعادة البناء الرومانسية للشرق، ورؤية جديدة له، وتنقيحاً، تعيده بطريقة منقذة خلاصية الى الحاضر. وإذن، فإن كل تفسير، كل بنية خُلقت للشرق، هي إعـادة تفـسير، أو إعادة بناء له.

الآن، وقد قلنا ما تقدم، نعود مباشرة الى الفروق بين الفصلات. كان كتاب لين عنا لمصريين واسع التأثير، وقد قرئ واقتبس كثيراً (من قبل فلوبير وآخرين)، وقد أسس الكتاب سمعة مؤلفه كشخصية بارزة في البحث الاستشراقي، وبكلمات أخرى، فقد اكتسب لين سلطته لا بفضل ما قاله وحسب، بل بفضل الطريقة التي أتيح بها لما قاله أن يكيف مع الاستشراق ولأغراضه. وقد اقتبس لين بوصفه مصدراً للمعرفة بمصر أوا لعالم العربي، بينما قرئ بيرتن وفلوبير وما يزالان يُقرءآن من أجل ما ينبئاننا به عن بيرتن

وفلوبير نفسيهما، علاوة على معرفتهما بالشرق. أي أن الوظيفة المرتبطة بالمؤلف في كتاب لين المصريين المعاصرين أقل قوة مما هي عليه في الفصلتين الأخريين لأنها في عمله حُلتْ ونُشرت في المهنة، ودعمت من قبلها، وتحولت الى مؤسسة معها، وهوية المؤلف، في ميدان دراسة محترف كعمله تحتل مركزاً ثانوياً خاضعاً لمتطلبات ميدان الدراسة بالإضافة الى متطلبات مادة الدراسة نفسها. لكن هذا لا يتم بسهولة، أو دون إثارة المشكلات.

كان كتاب لين الكلاسي، مـسرد لمـسالك المـصريين المعاصرين وعـاداتهم (1836) حصيلة واعية لسلسلة من الأعمال ولفترتين من الإقامـة فـي مـصر (1825 – 1828) و (1833 – 1835). ويــستخدم المــرء هنــا صــفة "واعيــة" بشيء من التأكيد لأن الانطباع الذي رغـب لـين فـي خلقـه هـو أن دراسـته كانت وصفاً مباشراً وفورياً، محايداً وخالياً من التنميق، بينما هي في الحقيقة نتاج عملية تشذيب وتنميق لا يستهان بها (والكتاب الذي كتبه لـم يكن هو الكتاب الذي نشره في النهاية) ونتاج جهود من التنوع بمكان، ومـن الخصوصية بمكان. ولم يكن في ميلاد لين أو في خلفيته ما يقـدّر لـه مـصيراً مرتبطاً بدراســة الـشرق، باسـتثناء جـده المنهجـي ومثابرتـه ومقدرتـه فـي الدراسات الكلاسيكية والرياضيات، وهي مقدرة توضح الى حد ما التنسيق الداخلي الأنيق الواضح لعمله. ويقدّم تمهيده لكتابه سلسلة من الـدلائل الشيقة على طبيعة ما فعله من أجل إنجاز كتابه. فقد سافر الي مصر أصـلاً لدراسة العربية. وبعد أن دون عدداً من الملحوظات حول مصر الحديثة شجعته على إنتاج عمل منهجي منظم عن البلاد وسكانها إحدى لجان جمعية نـشر المعرفة المفيدة. وهكـذا تحـوّل عملـه مـن مجموعـة مـن الملحوظات المتفرقة دون ضابط الى وثيقة للمعرفة المفيدة، المعرفة مرتبة وموضوعة فـي متنـاول مـن يـشاء أن يعـرف الأسـاسـيات المتعلقـة بمجتمـع أجنبي. ويوضح التمهيد أن مثل هذه المعرفة ينبغي، بطريقة ما، أن تلغي أي معرفة سابقة عليها، وأن تدعى لنفسها في الوقت نفسه شخصية ذات فاعلية خاصة: ولين هنا هو المماحك المرهف الدقيق. ذلك أن عليـه أن يظهِر، بدءاً، أنه فعل ما عجز الآخرون عن فعله، من قبل، أو ما لـم يفعلـوه، ثم أنه قادر على الحصول على معلومات هي، في آن واحد، أصيلة موثقة وسليمة صحيحة. وهكذا تبدأ سلطته الخاصة الغربية بالبروز.

بينما يعرض لين عاتباً في تمهيده لمقالة كتبها إنسان اسمه الدكتور رسل بعنوان "مسرد لأهالي حلب" (وهي عمل منسيّ) فإن من الجليّ أن المنافس الرئيسي السابق لعمله هو وصف مصر. بيد أن هذا العمل، الذي اقتصر ذكره على هامش طويل، يذكر باحتقار بين أهلة اقتباس بوصفه "العمل الفرنسي العظيم" عن مصر. وذلك العمل كان، في آن واحد، على درجة عالية من التعميمية فلسفياً ومغرقاً في اللامبالاة وانعدام الدقة، في رأي لين؛ وكانت دراسة جاكوب بيركهاردت المشهورة مجرد مجموعة من الأقوال الحكمية المصرية، "اختبارات سيئة للقيم الأخلاقية لشعب من

الشعوب". وبخلاف الفرنسيين وبيركهاردت، فقد استطاع لين أن يغرق نفسه بين السكان الأصليين، وأن يعيش كما عاشوا، ويتكيف مع عاداتهم، ويتقيد بها، و"ينجو من أن يثير، لدى الغرباء، أي شعور بالشك . . . بأنه شخص لا يحق له التطفل عليهم والتدخل فيما بينهم". ولئلا يتضمن ذلك كون لين قد فقد موضوعيته، فإنه يستمر قائلاً إنه تكيف وتقيد بكلمات كون لين قد فقد موضوعيته، فإنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة القرآن فقط (وتأكيد اللفظة له)، وإنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية، أصلاً، عليه (71). وهكذا، فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك، فإن جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السرية، قوة أن يكتسب، ويمتلك، ويعلق على كل ما يحيط به.

يستطيع المستشرق أن يقلد الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً. ولذلك ينبغي فهم ما يقوله عن الشرق باعتباره وصفاً اكتسب في عملية تبادل وحيدة الاتجاه: ففيما كانوا هم يتحدثون ويتصرفون، كان هو يلاحظ ويدون. وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة، على سبيل القول، وككاتب سري أيضاً. وكان ما كتبه مقصوداً له أن يكون معرفة مفيدة لا لهم، بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر <المعرفة>. ذلك أن هذا شيء واحد لا يسمح لنا نشر لين أن ننساه؛ إن تلك الأنا، ضمير المتكلم المفرد وطقوس دفنهم، هي في الحقيقة شيئان في آن واحد: قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها، معلومات قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها، معلومات والمعروض معاً، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة، ومظهراً شهيتين للتجربة: الشهية الشرقية لاكتساب الحصبة (أو ما يبدو كذلك) والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة.

ليس ثمة ما يوضح هـذا بأفـضل ممـا توضحه المرحلـة الثلاثيـة الأخيـرة مـن التمهيد، حيث يصف لين مخبره الرئيسي وصديقه، الـشيخ أحمـد، كمرافـق صاحب وكشيء يثير الفضول. يتظاهر كلا الرجلين بـأن لـين مـسلم، بيـد أن أحمد يعجز، إلا بعد أن يتغلب على خوفه وقد ألهمته جرأة لين على التقليـد الماكر، عن تأدية الصلاة الي جانب لين في أحد المساجد. ويسبق هذا الانجاز النهائي مشهدان يصور فيهما أحمد آكلاً للزجاج غريباً، ومتعدد الزوجات. وفي هذه الأجزاء الثلاثة من حدثية الشيخ أحمـد، تـزداد المـسافة اتساعاً بين المسلم ولين، حتى وهي، في الحديث نفسه، تضيق. ومن حيث هو وسيط ومترجم، لنقل، للسلوك المسلم، فإن لين، بمفارقة فكهـة، لا يدخل النسق المسلم إلا بما يكفي من العمق ليصفه في نثر انكليزي رصين. وهويته كمـؤمن مزيـف وأوروبـي ذي امتيـازات هـي جـوهر إيمانـه السيئ، لأن الأخير يبرز الأول بطريقة لا ارتياب فيها. وهكذا فإن لين يجعل ما يبدو وصفاً واقعياً فرد مسلم غريب الأطوار يظهر وكأنه المركز المكشوف بصراحة لعقيدة المسلمين جميعاً. ولا يلقى لين بالاً للخيانة التي يمارسها لصداقته مع أحمد أو مع الآخرين الذي يزودونه بالمعلومات. وكل ما يعنيه هو أن يبدو تقريره دقيقاً، عاماً، ومتجرداً، وأن يقتنع القارئ الانكليزي بأن

لين لم يصب أبداً بعدوى الهرطقة أو الردة ثم، أخيراً، أن نصّ لين بلغي المضمون الانساني لموضوعه في سبيل اكتسابه السريان والجدوى العلميين.

مـن أجـل هـذه الغابـات كلهـا، نظـم لـين كتابـه لا بوصـفه، ببـسـاطة، سـرداً لاقامته في مصر، بـل كبنيـة سـردية تطغـي عليهـا التفاصيل والاسـتبناءات التي يقدمها المستشرق. وهذا، في اعتقادي، هو الانجاز المركزي لعمل لين. ففي خطوطه العامة وهيئته، يتبع المصريون المعاصرون روتين روايـةمن روايات القرن الثامن عشر ولتكن، مثلاً، رواية لفيلدينغ. فالكتاب يبدأ بوصف للُّـبلاد والوضعية الإطاريـة، تتلـوه فـصول حـول "الخـصائص الشخـصية" و "الطفولـة والتعلـيم المبكـر". ويـسبق القـسم الأخيـر الـذي يتنـاول "المـوت وطقوس اللدفن" خماسة وعاشرون فاصلاً فاي موضوعات مثال الأعياد، والقوانين، والشخصية، والصناعة <أو العمل الدؤوب>، والسحر، والحياة البيتية. ومنظومة لـين، علـي الـسطح منهـا، تتابعيـة زمنيـة وتطوريـة. وهـو يكتب عن نفسه بوصفه المراقب لمشاهد تتبع التقسيمات الرئيسية لحياة الانسان: والنموذج الذي يضعه أمامه هو النسق السردي، كما يتمثل في رواية فيلدينغ توم جونز، متكوناً من ولادة البطل، ومغامراته، وزواجه، وموته المتضمن. والفرق هو أن الصوت السردي في نص لين صوت سـرمدي خـارد على الزمن؛ أما موضوعه، المصري المعاصر، فإنه يمر بدورة الحياة الفردية. وهذا القلب للأدوار الذي يضفي به فرد وحيد على نفسه ملكات سرمدية ويفرض على مجتمع بأسـره وشـعب كامـل فتـرة حيـاة شخـصية، لـيس إلا العملية الأولى من سلسلة من العمليات التي تنظم وتقنن ما كان يمكن له أن يكون مجرد سرد لأسفار في بلدان أجنبية، محولة نصًّا خالياً من الفـن الــى موســوعة اســتعراض للغريــب المــدهش والــى ملعــب للتحليــل الاستشراقي المتقصي.

لا تتأسس سيطرة لين على مادته عبر حضوره الثنائي الاحتدامي (بوصفه مسلماً زائفاً وغربياً أصيلاً)، وعبر استخدامه المتدبر للصوت والموضوع السرديين، بل كذلك عبر استخدامه للتفاصيل. فهو يقدم لكل جزء رئيسي من كل فصل من فصول كتابه بملاحظة عامة تُخلو من المفاجأة. مثلاً، "يلاحظ بشكل عام أن عدداً من أكثر الأشياء شنوذاً وغرابة في السلوك، والعادات، والشخصية المميزة لأمة من الأمم تُعزى الى الخصائص الفيزيائية الخاصة للبلاد < التي تعيش فيها>" (72). وما يتلو يؤكد هذه الفيزيائية الخاصة للبلاد < التي تعيش فيها>" (72). وما يتلو يؤكد هذه الملاحظة بسهولة – النيل، مناخ مصر "الصحي اللطيف الى درجة مدهشة" عمل الفلاح "الدقيق". ورغم ذلك، فبدلاً من أن يقود هذا الى الحدثية التالية في الترتيب السردي، فإن الجزئية التفصيلية تتلقى إضافات جديدة، ونتيجة لذلك، فإن ما يُتوقع من إشباع سردي في ضوء اعتبارات شكلية محض، لا يُمنح. وبكلمات أخرى، رغم أن الخطوط العامة الاجمالية لنص لين تتكيف مع التتابع السردي والسببي للولادة – الحياة – الموت، فإن الجزئية الخاصة المقدمة خلال التتابع نفسه تحبط الحركة السردي.

فمن الملاحظة العامة، الى تحديد عنصر ما من عناصر الشخصية المصرية، الى مسرد للطفولة، والمراهقة، والبلوغ ثم الضعف والهرم في مصر، يقبع لين هناك دائماً حاملاً الجزئية العظيمة التي تمنع الانتقال السلس. فبعد أن نقرأ عن مناخ مصر الصحي اللطيف بقليل، مثلاً، ينبئنا المؤلف بأن القليلين من المصريين يعيشون لأكثر من سنوات قليلة بسبب الأمراض القاتلة، وغياب العناية الطبية، والطقس الصيفي المنهك. ثم يخبرنا المؤلف بأن الحرارة "تثير المصريين [بهذا التعميم المطلق] وتدفعهم الى المغالات في المتعة الحواسية"، ثم نعلق في أوصاف، تكملها مخططات ورسوم خطية، لهندسة العمارة في القاهرة، وللزخرفة، والنوافير، والسدود الصغيرة الابدالية، وحين يعود خيط سردي للظهور، فإن ذلك لا يعدو كونه حركة شكلية مراسيمية فقط.

وما يمنع نـشوء الترتيب الـسردي، فـي الوقـت الـذي يـشكل فيـه الترتيب السردي العنصر الروائي الطاغي في نص لين، هو الوصف المحض، الهائـل، الكاسح. وهدف لين هو أن يحيـل مـصر والمـصريين مـرئيين رؤيـة كليـة، وألا يبقى شيئاً خفياً على قارئه، وأن ينقل المصريين دون عمـق، فـي تفاصـيل منتفخة. ومن حيث هو موفق ومقرب، فإن لين يميل الى اللقمة السائغة الهائلة التي تمثل اللـذة بتعـذيب الـذات <سـادو مازوشيـستيه>: تمزيـق الـدراويش وتقطـيعهم لأنفـسـهم، قـسـوة القـضاة الوحـشية، مـزج الـدين بالاباحية لدى المسلمين، إفراط الشبوب الجنسي، الـي آخـره. ومـع ذلـك، فمهما كانت الحادثة غريبة، شاذة، ومهما ضعنا في تفاصيلها المدوخة، فإن لين حاضر حضوراً كلياً، ومهمته هـي إعـادة تجميـع القطـع المبعثـرة وجعلنـا قادرين على متابعة الحركة، حتى لو كانت حركة قلقة مرتجة. وهـو يفعـل ذلك، الى حـد مـا، بمجـرد كونـه أوروبيـاً يـستطيع كتابيـاً أن يـسيطر علـي الشببو العاطفي والانفعالات والاستثارات التي يتعرض لها المسلمون، للأسف. غير أنه، حتى الى حد أبعد، تعتمد مقدرة لـين علـي الـتحكم فـي موضوعه الثـري بزمـام مـن الانـضباط والانفـصال المتجـرد، لا ينـي علـي المسافة الباردة التي تفصل بينه وبين الحياة المصرية والانتاجية المصرية.

تأتي اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس "الحياة المنزلية – تابع". وقبل بلوغ هذه النقطة، كان لين قد تبنّى تقليداً سردياً يتمثل في المسير عبر الحياة المصرية، وهو يبدأ الآن، إذ يصل الى نهاية جولته عبر الغيرف والعيادات العامية للبيت المصري (مازجياً العيالمين الاجتمياعي والمكاني معاً) بمناقشة الجانب الحميم للحياة البيتية. وعليه، فوراً، "أن يقدم مسرداً للزواج ومراسيمه". وكالعادة، فإن المسرد يبدأ بملاحظة عامة: أن يعزف المرء عن الزواج "وقد بلغ عمراً ملائماً، وليس ثمة عائق حق، هو في عرف المصريين شيء غير لائق، بل قد يكون مشيئاً". ودونما حركة انتقالية، يطبق لين هذه الملاحظة على نفسه ويظهر، في ضوئها، مذنباً. وهكذا يسرد في مقطع طويل الضغوط التي يتعرض لها لكي يتزوج، والتي يقاومها دون تردد. وأخيراً، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى والتي يقاومها دون تردد. وأخيراً، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى

أن يقوم بترتيب زواج متعة له، ويرفض لين ذلك، فإن المتواليـةكلها تبتـر بتـراً مفاجئاً بجرة من قلم (73).

ليس أمامنا الآن مقاطعة لين – نية نمطية لتنامي السرد الرئيسي بجزئية مشوشة وحسب، بل إن أمامنا أيضاً فصماً حازماً وحرفياً للمؤلف عن العمليات الانتاجية للمجتمع الشرقي. ويختتم السرد المصغر لرفض لين الانضمام الى المجتمع الذي يصفه بفجوة احتدامية: فحكايته لا يمكن أن تستمر، يبدو أنه يقول، ما دام لم يدخل حميمية الحياة البيتية، ولذلك فإنه يختفي عن الأنظار كمرشح لها. وهو، حرفياً، يلغي نفسه كموضوع إنساني برفضه التزاوج مع المجتمع الانساني. ويحتفظ، هكذا، بهويته السلطوية من حيث هو مشارك صوري، ويعزز موضوعية سرده. ولئن كنا قد السلطوية من حيث هو مشارك موري، أننا نعرف الآن كذلك أنه من أجل أن يصبح مستشرقاً – بدلاً من أن يصبح شرقياً – أجبر على حرمان نفسه من يصبح مستشرقاً – بدلاً من أن يصبح شرقياً – أجبر أيضاً على أن يتجنب تزمين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية. وبهذه الطريقة السلبية فقط تزمين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية. وبهذه الطريقة السلبية فقط كان بوسعه الاحتفاظ بسلطته المرجعية السرمدية كمراقب.

كان الخيار المتاح للين خياراً بـين أن يعـيش دون "إزعـاج وتعـب" وبـين إنجـاز دراسته للمصريين المعاصرين. وكانت نتيجة اختياره بوضوح أنه أمكنه من تحديد المصريين إذ أن منظوره، لو كان أصبح واحـداً مـنهم، لـم يكـن ليكـون، الى درجة تطهرية ولا جنسية كاملة، منظوراً معجماتياً. ولذلك فإن لين يكتـسب موثوقيـة وشـرعية بحثيتـين بطـريقتين هـامتين ملحتـين. أولاً، بالتدخل في المجرى السردي العادي للحياة الانسانية: وهذه هـي وظيفة تفاصيله الهائلـة التـي يـستطيع فيهـا ذكـاء الأجنبـي المراقـب أن يقـدم المعلومات الهائلة ثـم أن ينظمهـا. فالمـصريون يَـشـرّحون مـن أجـل العـرض، بوجـه مـن القـول، ثـم يجمّعـون معـاً بـصورة رادعـة مـن قبـل لـين. وثانيـاً، بالانضمام عن توالدية الحياة المصرية – الشرقية : تلك هي وظيفة قمعه لشهيته الحيوانية خدمة لنشر المعلومات لا في مصر ومن أجلها، بـل في أوروبا ومن أجل المعرفة الأوروبية عامة. وتنبع شهرة لين العظيمة في حوليات الاستشراق من كونه اسـتطاع أن يحقـق فـي آن واحـد فـرض إرادة بحثية علىواقع مشوش ونقلة مقصودة من مكان إقامته الى مجال شهرته البحثية. ذلك أن المعرفة المفيدة، كتلـك التـي امتلكها، لـم يكـن يمكـن أن تُكتسب، وتُصاغ، وتُنشر إلا بمثل الإنكار <الذي مارسه>.

وقد عزز نظام المعرفة الذي دشنه المصريون المعاصرون وثبّت مواقعه عملان رئيسيان آخران من أعمال لين، هما معجمه العربي الذي لم يكمل، وترجماته الخالية من الالهام لألف ليلة وليلة. ففي كلا هذين العملين تلاشت فرديته كحضور خلاَّق تلاشياً كلياً، كما تلاشت ، طبعاً، فكرة العمل السردي عينها. ولا يظهر لين الإنسان إلا في التشخيص الرسمي لواضع الحواشي ومعيد الترجمة (الف ليلة وليلة) والمعجماتي اللاشخصاني. وقد

تحول لين – من حيث هو باحث مستشرق مختص بالعربية الكلاسيكية والاسلام الكلاسيكي – من كونه إنساناً معاصراً لموضوع دراسته الى إنسان بقي بعد زوال موضوع دراسته. لكن ما هو شيق هو شكل هذا البقاء. ذلك أن ميراث لين كباحث كان ذا أهمية لا بالنسبة للشرق، طبعاً، بل بالنسبة لمؤسسات مجتمعه الأوروبي ووكالاته التي كانت إما جامعية – جمعيات الاستشراق الرسمية، ومؤسساته ووكالاته – أو زا – جامعية بطرق شديدة الخصوصية شخصت في أعمال أوروبيين لاحقين أقاموا في الشرق.

إذا قرأنا <كتاب> لين المصريون المعاصرون لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي، بل من حيث هـو عمـل يهـدف الـي التنظـيم المتنـامي للاستشراق الجامعي، فسوف نجده عملاً مضيئاً. ويتطابق إخضاع الأنا الإيراثيـة عنـد لـين للـسلطة المرجعيـة البحثيـة تطابقـاً تامـاً مـع التخـصيث المتزايد للمعرفة بالشرق وتحويلها الى عنصر مؤسساتي كما يتمثلان في الجمعيات الاستشراقية المختلفة. كانت الجمعية الملكية الآسيوية قد آسستْ قبل عقد مـن ظهـور كتـاب لـين، غيـر أن لجنـة المراســلات فيهـا – التبي كنات "هندفها استقبال المعلومات والاستعلامات المتعلقة بالفنون والعلُّوم، والآداب، والتـاريخ، والاثـار" فـي الـشـرق – كانـت المتلقـي البنيـوي لمخزون لين من المعلومات، معالجـةً ومنظمـةً ومـصاغةً. أمـا فيمـا يتعلـق بانتشار عمل كعمل لين، فلم تكن ثمة الجمعيات المتعددة للمعرفة المفيـدة وحـسب، بـل كـان ثمـة أيـضاً، فـي عـصر كـان فيـه البرنـامج الاستـشراقي الأصـلي لـدعم التجـارة والتبـادل مـع الـشرق قـد اسـتنفد أغراضه، الجمعيات المتفقهة المختصة التي كان نتاجها أعمالاً تعرض القـيم الكامنة (إن لم يكن الفعلية) للبحث المتجرد النزيه. وهكذا يقـرر أحـد بـرامج الجمعية الآسيوية ما يلى:

"لتأليف أو طباعة كتب النحو، والمعاجم، والكتب الأخرى الأولية التي أقر أنها مفيدة ولا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معنيون [للغات الشرقية]؛ وللإسهام، بالاشتراك أو بوسائل أخرى، في نشر النمط ذاته من الأعمال التي تؤلف في فرنسا أو خارجها؛ وللحصول على مخطوطات، أو نسخ المخطوطات الموجودة في أوروبا بصورة كاملة أو جزئية؛ ولترجمتها أو نقل مختارات منها، ولزيادة أعدادها بإعادة إنتاجها إما بالحفر أو الطبع على الحجر حليثوغرافي>؛ ولتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا، والتاريخ، والأداب، والفنون، والعلوم من تأمين وسيلة تتيح للجمهور أن يتمتع بثمرات جهود لياليهم؛ ولاجتذاب اهتمام الجمهور، عن طريقمختارات مرحلية مخصصة للأدب الآسيوي، الى النمط نفسه ويظهر والأدبي، أو الشعري للشرق والانتاج الذي ينتمي الى النمط نفسه ويظهر بانتظام مطرد في أوروبا، والى تلك الحقائق المتعلقة بالشرق التي قد تكون علائقية بأوروبا، والى تلك الاكتشافات وشتى أنواع الأعمال التي

يمكن لسكان الشرق أن يصبحوا موضوعاً لها: هذه هي الأهداف التي اقترحتها الجمعية الآسيوية لنفسها والتي اقُترحت لها".

لقد نظم الاستشراق نفسه بصورة مطردة بوصفه حصولاً على المادة الشرقية ونشراً مقنناً لها كشكل من أشكال المعرفة المتخصصة. وقام المرء بنسخ كتب النحو وطباعتها، وحصل على النصوص الأصلية، وضاعف أعدادها ونشرها في مجال واسع، وأفرز المعرفة في أشكال مرحلية. وضمن هذا النظام ومن أجله قام لين بكتابة مؤلفاته، وضحى بأناه، ولقد حسب كذلك حساب الأسلوب الذي استمر به عمله في سجلات محفوظات الاستشراق. فقد قال ساسي إنه سيكون ثمة "متحف":

"يشكل مستودعاً لأشياء من أنواع شتى، من الرسوم، والكتب الأصلية، والخرائط، ومسارد الرحلات، تقدم جميعها لأولئك الذين يرغبون في نذر أنفسهم لدراسة [الشرق]؛ بطريقة تجعل كلاً من هؤلاء الطلبة قادراً على أن يشعر بأنه يُنقل، كما لو عن طريق السحر، الى قلب قبيلة منغولية، أو العرق الصيني، مثلاً، أياً كان الموضوعالذي اختاره لدراسته .. ويمكن القول .. أنه بعد نشر الكتب الأولية عن .. اللغات الشرقية، فلا شيء أكثر أهمية من وضع حجر الأساس لهذا المتحف، الذي اعتبره تعليقاً حياً على المعاجم، وترجماناً حياً لها [Truchement]" (75).

وتـشتق كلمـة Truchement بـشكل ملائـم جميـل مـن الكلمـة العربيـة "ترجمــان"، التــي تعنــي "المفــسر" "الوســيط" أو "النــاطق باســم". فالاستشراق من جهة أولى، حصل على الشرق الى أقصى درجـة ممكنـة من الحرفية والشمول؛ ومن جهة أخرى، فقد دجن الاستشراق هذه المعرفة للغرب، مكرراً إياها وناقلاً لها عبر أنظمـة ترميـز مقننـة، وتصنيفات، وحالات من العينات، ومراجعات مرحلية، ومعاجم، وكتب نحو، وتعليقات، وتحريرات، وترجمات، شكلت جميعها مـصورة للـشـرق وأعـادت انتاجـه ماديـاً في الغرب، من أجل الغرب. وكان الشرق، بإيجاز، قابلاً للتحويل من الـشهادة الشخـصية، المـشوهة أحيانـاً، للرحالـة الجـسور وللمقيمـين الجسورين في الشرق الى تحديدات لا شخصية عبر أفواج كاملة من المشتغلين بالعلم. وكان الشرق يحوّل من التجربة المتوالية للبحث الفردي الى شبه متحف وهمى دون جدران غدا فيه كل ما جمع من المسافات والتـشكيلات الهائلـة للثقافـة الـشرقية، بـصورة فـصلية قطعيـة، شـرقياً. وسيعاد تحويل الشرق، ويعاد تشكيل بنيته، من حزم الـشذرات التـي يعـود بِها شيئاً فشيئاً المستكشفون، والحملات، والبعثات، والجيوش، والتجار، الـي معنـي استـشراقي، معجمـاتي، سـيروي، مقـسم الـي مقـصورات، ومُنصص. ومع أواسط القرن التاسع عشر، كان الشرق قد أصبح، كما قال دزرائيلـي، صنعةً لا يـستطيع فيهـا المـرء أن يـرمم الـشرق ويُعيـد صـنعه وحسب، بل أن يرمم نفسه وبعيد صنعها كذلك.

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

كان كل رحالة أو مقيم أوروبي في الشرق، وما يزال، مضطراً الى أن يحمي نفسه من تأثيرات الشرق المقلقة. وقد قام رجل مثل لين، في نهاية المطاف، بإعادة تخطيط الشرق وموضعته حين انتهى به الأمر الى الكتابة عنه، وقد قُلصت شذوذات الشرق، بتقاويمه العجيبة، وتشخصاته المكانية الغريبة المدهشة، ولغاته الغريبة حتى الاستحالة، وأخلاقيته المنحرفة بجلاء، الى درجة كبيرة حين ظهرت جميعاً كسلسلة من المواد المتفرقة المفصلة مصاغة في أسلوب من النثر الأوروبي المعياري. ومن الصواب أن يقال إن لين، في شرقنته للشرق، لم يحدده وحسب، بل إنه الأوروبية. بالإضافة الى تعاطفاته الانسانية الخاصة. فقد بدا الشرق، في الأوروبية، بالإضافة الى تعاطفاته الانسانية الخاصة. فقد بدا الشرق، في معظم الحالات، مسيئاً للاحتشام الجنسي؛ وكان كل شيء في الشرق، أو على الأقل شرق لين في مصر، يفوح بالجنس الخطر، ويهدد النظافة، والكتابة المنزلية "بحرية في الجماع" مفرطة، كما وصفها لين بلغة أكثر والكتابة المنزلية "بحرية في الجماع" مفرطة، كما وصفها لين بلغة أكثر جموحاً مما كانت عادته.

لكنما كان ثمة أنواع أخرى من التهديد الى جانب الجنس، وقد أتلتفت كلها الـتحفظ الأوروبي وعقلانية الـزمن، والمكان، والهوية الشخصية. ففي الـشرق، كان المرء يواجه فجأة قدماً يفوق التخيل، وجمالاً لا إنسانياً، ومسافات لا نهائية. وكان يمكن لهذه الأشياء جميعاً أن توضع موضع الاستخدام بصورة أكثر براءة، بوجه من الكلام، إذا فُكر فيها وكُتب عنها، بدلاً من تجربتها تجربة مباشرة. والشرق، في حقصيدة> بايرُن "جياور" والـديوان الغربي الشرقي حلفوته>، و حكتاب> هوغو "الـشرقيون" هو شكل من أشكال التنفيس، ومكان للفرص الأصلية، عزفت نغمته الأساسية في قصيدة غوته "هجرة".

"الشمال، والغرب، والجنوب تتفتت تنفجر العروش، وتهتز الامبراطوريات طر بعيداً، وفي الشرق النقي تذوّق نسيم البطريرك"

والمرء دائماً يعود الى الشرق – "هناك، في النقاء والحق، سوف أعـود الـى الأصول العميقة للعرق الانساني" – معايناً له بوصـفه إكمـالاً وإثباتـاً لكـل مـا كان المرء قد تخيله:

> "للرب هو الشرق للرب هو الغرب والأصقاع الشـمالية والجنوبية

وقد مثل شعراء مثل حافظ الشرق، بشعره، وجوه، وإمكاناته، لا نهائياً، كما قال غوته، أكثر قدماً وشباباً منا نحن الأوروبيين. وبالنسبة لهوغو في "صرخة حرب المفتي" و "عذاب الباشا" (77) فقد توسـط لـشراسـة الـشرق وسوداويته الجامحـة لا الخـوف الفعلـي علـي الحيـاة أو الـضياع، بـل فـولني وجـورج سـيل، اللـذان ترجمـت أعمالهمـا المتفقهـة الّجـلال اَلبربـرّي الــيّ معلومات يمكن استعمالها لخدمة الشاعر ذي المواهب الشريفة، وقد استغل حشد المتأدبين ما وضعه مستشرقون مثل لين، وساسي، ورينان، وفولني، وجونز (كبي لا نـذكر وصـف مـصر)، والـواد الآخـرين فـي المتنـاول. وينبغي لنا الآن أن نتذكر مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تناولت الشرق وكانت مبنية على الإقامة الفعلية فيه. لقد ظهِّرت المقتضيات الصارمة للمعرفة الكتابة الاستشراقية من الحساسية المؤلفية ومن هنا استئصال الذات لدي لين. ومن هنا أيضاً الـنمط الأول مـن الأعمـال التي عددناها. أما فيما يخص النمطين الثاني والثالث، فإن الـذات قائمـة فيهما بصورةبارزة، خاضعة لـصوت مهمتـه هـي أن يـوزع المعرفـة الحقيقيـة (النمط الثاني)، أو مسيطرة على كل ما نَخبر به عنا لـشرق وموسـطةً إيـاه (النمط الثالث). ومع ذلك، فمن إحدى نهايتي القرن التاسع عشر الي نهايته الأخرى – بعد نابليون، طبعاً – كان الشرق مكاناً للحـج، وقـد اسـتقي كل عمـل رئيـسي ينتمـي الـي استـشراق أصيل، إن لـم ينـتم دائمـاً الـي استشراق "جامعي"، شكله، وأسلوبه، ونيته من فكرة الحج الي الشرق. وفي هذه الفكرة، كما في كثير مـن أشـكال الكتابـة الاستـشراقية الأخـري التي ما زلنا نناقشها، يشكل المفهوم الرومانسي لإعادة البناء الترميمية (الطبيعي الخارق للطبيعة) المصدر الرئيسي.

كل حاج يرى الأشياء بطريقته الخاصة، غير أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يُستخدم الحج من أجله، وللهيئة والشكل اللذين يمكن أن يتخذهما، وللحقائق التي يكشفها. لقد عبرت جميع زيارات الحد الى الشرق، أو وللحقائق التي يكشفها. لقد عبرت جميع زيارات الحد الى الشرق، أو فرض عليها أن تعبر، بأرض الكتاب المقدس. إن معظمها، في الحقيقة، كان محاولات إما لعيش جزء ما من الواقع اليهو – سيحي / اليوناني من جديد، أو لتحريره من الشرق الواسع، الفسيح الى درجة لا تصدق. وقد كان الشرق المشرقن، شرق الباحثين الاستشراقيين، بالنسبة لهؤلاء الحجاج تحدياً ينبغي أن يجابه، تماماً كما كان الكتاب المقدس، والحروب الصليبية، والاسلام، ونابليون ، والاسكندر أسلافاً مهيبين ينبغي أن يحسب لهم والاساد، ولا يقتصر الأمر على أن شرقاً متفقهاً يكبح تأملات الحاد وأوهامه الخاصة؛ بل إن أقدميته تقيم الحواجز بين الرحالة المعاصر وكتاباته، إلا إذا بنر العمل الاستشراقي عن المكتبة وأسر في المشروع الجمالي، كما كانت الحال في استخدام نرفال وفلوبير لكتابات لين. وثمة خوف كابح آخر هو أن كتابات المستشرقين مؤطرة الى درجة سلبية بالمتطلبات الرسمية هو أن كتابات المستشرقية، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته لمعرفة الاستشراقية، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته

من أجل نفسه فقط وبصورة قطعية. "ذهبت أبحث عن الـصور: هـذا هـو كـل شيء". (78) وأدى كل من فلـوبير، وفينـي، ونرفـال، وكينغليـك، ودزرائيلـي، وبيرتن حجاتهم من أجل طرد العفونة التي سادت سجلات المحفوظات الاستشراقية السابقة. وكان يُنتوى لكتاباتهم أ، تكون مخزوناً طرياً للتجربة الشرقية – لكن حتى هذا المشروع، كما سنرى، حوَّل نفسه عادة، وإن لـم يكن دائماً، الى تقليصية الاستشراقوي. وأسباب ذلك معقدة متشابكة، وهي ترتبط بعمق بطبيعة الحـاج، ونهـج كتابتـه، والـشكل الانتـوائي لعملـه. أي شيء كان الشرق بالنسبة للرحالة الفرد في القرن التاسع عشر؟ أنظـر أولاً الى الفروق بين متحدث بالانكليزيـة ومتحـدث بالفرنـسية. كـان الـشرق بالنسبة للأول هو الهنـد، طبعـاً، <أي> ممتلكـاً بريطانيـا فعليـاً؛ وكـان عبـور المبرء للنشرق الأدني، لـذلك، يعنـي العبـور فـي الطريـق الـي مـستعمرة رئيسية. أي أن المجال المتـاح لمـراح الخيـال كـان محـصوراً سـلفاً بواقعيـات الإدارة، والشرعية الجغرافية، والسلطة التنفيذية. وكان كتَّاب مثل سـكوت، وكينغليك، ودزرائيلي، وواربرتن، وبيرتن، بل حتى جورج اليوت (التيكان للشرق في روايتها دانييل ديروندا خطط وضعت لمستقبله)، مثل لين نفسه وجونز من قبله، كتاباً حُدد الشرق بالنسبة اليهم بالامتلاك المادي، وبخيال العقل الانكليزي بمسحه مجالاً امبراطورياً كان قد أصبح مع الــ 1880 (ات) قطعةمتصلة من الأصقاع التي تسيطر عليها بريطانيا، من المتوسط الى الهند. وكان أن يكتب المرء عن مصر، أو سورية، أو تركية،تماماً كأن يسافر فيها، مسألةتطواف في عالم الإرادة السياسية، والإدارة السياسية، والتحديـد الـسياسي، وكانـت الـضرورة الجغرافيـة الملزمـة تفـرض نفـسـها بشدة، حتى على كاتب لا يكبح جماحه، مثـل دزرائيلـي، الـذي لا تـشـكل روايته تانكرد مجرد معابثة شرقية بل تدريباً فـي الممارســة المـاكرة لـلإدارةً السياسية لقوى فعلية في أقاليم جغرافية فعلية.

وبالمقابل ، فإن الحاج الفرنسي كان مفعم النفس باحساس بالضياع الحاد في الشرق. فقد جاء ثمة الى مكان لم يكن لفرنسا فيه، بخلاف بريطانيا، أي حضور من السيادة، وكان البحر المتوسط يرجع صدى الهزائم الفرنسية، من الحروب الصليبية الى نابليون. وقد بدأ ما عرف فيما بعد "بالرسالة التحضيرية" في القرن التاسع عشر كثاني أفضلين ساسي للحضور البريطاني. ونتيجة، فإن الحجاج الفرنسيين منذ فولني رسموا، وتخيلوا، وخططوا وتأملوا في أمكنة كانت قائمة، أساسياً، في أذهانهم؛ وقد وضعوا تخطيطات لايقاع فرنسي، بل ربما أوروبي، نمطي في الشرق، افترضوا طبعاً أنهم سيكونون من سيناغمون عزفه. وكان شرقهم شرق الذكريات، والآثار الموحية، والأسرار المنسية، والتراسلات الخفية، وأسلوب كينونة الطهر والفضيلة تقريباً، شرقاً وجدت أشكاله الأدبية الأسمى في أعمال نرفال وفلوبير، التي سُمرت بصلابة في بعد تخيلي يستحيل تحققه (إلا جمالياً).

ويصدق هذا الى حد ما على الباحثين من الرحالة الفرنسيين في الـشرق. فقد كـان معظمهـم مهتمـاً بالماضـي الكتـابي * أو بـالحروب الـصليبية، كمـا تقول منظومة هنـري بـوردو فـي رحالـة الـشرق (79). والـي هـذه الأسـماء ينبغي أن نضيف (بناء على اقتراح حسان النوتي) أسماء المستشرقين الساميين، وبينهم كواترمير؛ سولسي، مستكشف البحر الميت؛ رينان، كعالم بالآثار الفينيقية؛ بوداس، دارس اللغات الفينيقية؛ كاتافاغو ودفرمـري، اللـذان درسـا الانـصاريين، والاسـماعيليين، والـسلاجقة؛ كليرمـون – غـانو، الذي استكشف <أرض> يهودا؛ وماركيز دوفوغي، الـذي ركّـز عملـه علـي النقوش التدمرية. وإضافة ، فقـد كـان ثمـة مدرسـة المستمـصرين بأكملهـا، النابعة من شامبوليون، ومارييتْ، التي كان لها فـي مرحلـة لاحقـة أن تـضم ماســبيرو ولغــران. وكمؤشــر للفــرق بــين الواقعيــات البريطانيــة والأوهــام الفرنسية، يمكن اقتباس كلمات الرسام لودوفيك لبيك، الذي على بحزن عام 1884 (بعد بدء الاحتلال البريطاني بسنتين): "إن الشرق ميت في القاهرة". ولم يغفر القمع البريطاني لتمرد عرابي الوطني سوي رينان، وهـو أبداً العرقي العنصري الواقعي، واصـفاً هـذا التمـرد، بحكمتـه العظيمـة؛ بأنـه "عار على الانسانية" (80).

وبخلاف فولني ونابليون، فإن الحجـاج الفرنـسيين فـي القـرن التاسـع عـشر لم يكونوا يبحثون عن حقيقة علمية، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقيقة غريبة مدُه شُهُ لكنها رغم ذلك ذات جاذبية خاصة. ويصدق هذا بوضوح على الحجاج المتأدبين، بدءاً بشاتوبريان، الذين وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم، وهوسهم، ومتطلباتهم الفردية الخاصة. وهنا نلحظ كيف أن جميع الحجاج، وخصوصاً الفرنسيين، يستغلون الشرق في أعمالهم من أجل أن يبرروا، بطريقة ملحة، مساربهم الوجودية. ولا يبدو تدفق الذات خاضعاً لضبط أشـد إلا حـين يكـون ثمـة غـرض معرفـي إضافية للكتابـة عـن الشرق. فلامارتين، مثلاً، يكتب عن نفسه، ويكتب كذلك عن فرنسا بوصفها قلوة <ذات نفلوذ> فلي النشرق؛ وهلذا الملشروع الثاني يكلتم الضرورات الملزمة التي تتكدس فوق أسلوبه بفعل روحه، وذاكرتـه، وخيالـه، ويؤدي في النهاية الى السيطرة عليها. ولـم يكـن بمقـدور حـاج فرنـسـي أو إنكليزي آخر أن يسيطر على نفسه أو موضوعه دون شفقة كما فعل لـين. حتى بيرتن وتي. إي. لورنس، اللذان صاغ أولهما حجـةً إسـلامية متعمـدة، وصاغ ثانيهما ما أسماه حجةً معكوسةً تنـأي عـن مكـة، نقـلا كميـة ضخمة مَن الاستشراق لين خالية من أناه. ومن أجل هذا، فإن بيرتن، ولـورنس، وتشارلس داوتي يحتلون مركزاً وسطاً بين لين وشاتوبريان.

يسجل <كتاب> شاتوبريان رحلة من باريس الى القدس، ومن القدس الى البريس (1810 – 1806) بعد باريس (1810 – 1806) بعد باريس (1810 – 1806) بعد أن كان قد سافر في أميركا الشمالية. وتشهد صفحات الكتاب المئات لاعتراف مؤلفه بأنني "أنا أتحدث أبداً عن نفسي" الى درجة أنه كان بوسع ستاندال، الذي لم يكن هو نفسه، كاتباً منكراً للذات، أن يعتبر إخفاق

شاتوبريان كرحالة ذي معرفة واطلاع نتيجة "لأنانيته – النتنة". وقـد حمـل شاتوبريان الي الشرق حملاً ثقيلاً جداً من الأهداف والافتراضات الشخصية، وأفرغها هناك، ثم مضى ليدفع ما في الشرق من بشر، وأمكنة، وأفكار بكل اتجاه كما لو أنه لم يكن بمقـدور شــيء أن يقـاوم خيالـه الجامح المتعجرف. لقـد جـاء شـاتوبريان الـي الـشرق شخـصية مـشـكلة، لا ذاتاً حقيقية. وكان بونابرت في عرفه آخر الصليبيين؛ وكان هـو، بـدوره، "آخـر فرنسي يغادر بلـده ليـسافر الـي الأرض المقدسـة بأفكـار حـاج مـن حجـاج الأزمنة الماضية، وأهدافه ومشاعره". إنما كان ثمة أسـباب أخـري. التنـاظر: إذ أن شاتوبريان، وقد سافر الى العالم الجديد ورأى معجبات الطبيعة فيـه، كان بحاجة الى أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومعجبات المعرفة فيه: وإذ كان قد درس الآثار الرومانية والسلتية، فقد كان كل ما بقي عليه هو آثار أثينا، وممفيس، وقرطاجـة. اكمـال الـنفس: فقـد كـان بحاجـة الـي تجديد مخزونه من الصور، وإثبات أهميةالروح الدينية: "الـدين نـوع مـن اللغـة الكونيـة التـي يفهمهـا البـشـر كلهـم". وأي مكـان أفـضل، لملاحظتهـا، مـن الشرق، حتى في أصقاع كان يدن منحط نـسبياً كالاســلام، يطغـي عليهـا؛ وقبل كل شيء، الحاجة الي رؤية الأشياء، لا كما كانت، بل كما افترض شاتوبريان أنها كائنة: لقد كان القرآن "كتاب محمد"؛ وهو لم يحتو على "أي مبدأ للحضارة، أي تعليم يسمو بالشخصية؛ "هذا الكتاب" يتابع شاتوبريان، مخترعاً، وهو يمضي في طريقه، بحرية كاملة نوعاً " لا يعظ مقت الاسـتعباد والطغيان كما أنه لا يعظ حـب الحريـة" (81). وفـي عـرف شـخص لـه تركيـب شـاتوبريان المرفـه الإحـساس، كـان الـشرق كنفـةً باليـة تنتظـر جهـوده المرممة. وكان العربي الـشرقي "إنساناً متحضراً سـقط ثانيـة الـي حالـة الوحشية": فلا عجب إذن في كونه شعر، وهو يراقب العرب يحاولون التحدث بالفرنسية، بهزة نشوة أحس بها روبنسون كروزو حين سمع ببغاء تنطق للمرة الأولى. صحيح أنه كان ثمة أماكن مثل بيـت لحـم (التـي أخطـأ شاتوبريان تقدير معناها الاشتقاقي خطأ مطلقاً) وجد فيها المرء من جديد بعض شبه مع الحضارة الحقيقية – أي، الأوروبية طبعاً – غير أن أماكن كهذه كانت قليلة ومتباعدة. وقد جابه المرء في كل مكان شرقيين، عرباً، كانت حضارتهم، وديانتهم، ومسالكهم من الانحطاط، والبربرية، والضدية <للحضارة الأوروبية> يحيث أنها استحقت الغزو من جديد. ولم تكن الحروب الصليبية، في منظومة شاتوبريان، عدواناً، بـل كانـت مقـابلاً مـسيحياً عـادلاً لدخول عمر أوروبا: وعـدا عـن ذلـك فحتـي لـو كانـت الحـروب الـصليبية فـي شكلها الحديث أو الأصلي عدواناً، فإن المسألة التي أدتْ الـي طرحها تتجاوز أسئلة عادية فانية كهذه الأسئلة:

"لم تدر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة وحسب، بـل دارت حـول معرفـة مـن الـذي سينتـصر علـى هـذه الأرض: مـذهب تعبـدي هـو عـدو الحـضارة، محبـذ بـاطراد للجهـل [وذلـك هـو الاسـلام، طبعـاً] وللطغيـان، وللعبوديـة، أو مـذهب تعبـدي أدى الـى أن يـوقظ فـي البـشر المعاصـرين عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة" (82).

وكان هذا أول ذكر مهم لفكرة كان لها أن تكتسب سلطة خرقاء لا تكاد تطاق في الكتابة الأوروبية: أوروبا وهي تلقن الشرق معنى الحرية؛ وهي مفهوم آمن شاتوبريان وكل من جاء بعده بأن الشرقيين، وخصوصاً المسلمين، لا يعرفون شيئاً عنه:

"عن الحرية، لا يعرفون شيئاً؛ من الاحتشام ليس لديهم شيء:القوة هي ربهم. وحين تمر بهم فترات طويلة لا يرون فيها فاتحين يطبقون عدالة السماء، فإنهم يبدون مثل جنود دون قائد، مثل مواطنين دون مشرعين، مثل عائلة دون أب" (83).

وهكذا، فإننا في 1810 نجد أوروبياً يتحدث كما تحدث كرومر عام 1910، محتجاً بأن الشرقيين يطلبون الفتح، وعاجزاً عن أن يرى مفارقة ضدية في حادعاء> أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب، بل حرية. حادعاء> أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب، بل حرية. ويضع شاتوبريان الفكرية كلها في إطار لغة الخلاص الرومانسية، لغة رسالة مسيحية لاحياء عالم ميت، لتحريك إحساس فيه بطاقته الذاتية، إحساس لا يقدر إلا أوروبي على تلمسه تحت سطح متفسخ خال من الحياة. ويعي ذلك، وبالنسبة للرحالة، أن عليه أن يستخدم العهد القديم والأناجيل دليلاً له فلسطين (84)؛ وبهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز التفسخ الواضح للشرق له فلسطين (84)؛ وبهذه الطريقة فقط يمكن يرى من مفارقة فكهة في حقيقة أن رحلته وتطوافه ورؤياه لم تكن ستجلو له شيئاً عن الشرقي المعاصر ومصيره. فما يهم من الشرق هو ما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان، ما يسمح لروحه بأن تفعله، ومايتيح له أن يكشفه عن نفسه، وأفكاره، وتوقعاته. والحرية التي تعنيه الى هذا الحد ليست أكثر من انفلاته هو من خرائب الشرق العدائية.

وحيث يسمح له انفلاته بالذهاب هو العودة مباشرة الى مملكة الخيال والتأويل التخيلي. وتطمس وصف الشرق التصاميم والانساق التي تدسها عليه الأنا الامبراطورية، والتي لا تكتم قواها ونفوذها. وإذا كنا في نثر لين نرقب الأنا وهي تختفي من أجل ان يبرز الشرق بكل تفاصيله الواقعية، فإن الأنا لدى شاتوبريان تحل نفسها في تأمل المعجزات التي تخلقها، ثم تولد من جديد، أقوى مما كانت عليه في أي وقت، وأكثر قدرة على تذوق قواها والتمتع بتأويلاتها.

"حين يسافر المرء في اليهودية، يقبض على القلب أولاً ملك هائل؛ لكنما حين ينتشر الفضاء أمام عينيك دون حدود، وأنت تعبر من مكان متوحد الى مكان آخر متوحد، يبدأ الملل بالانقشاع تدريجياً، ويشعر المرء برعب سري، رعب، بدلاً من أن يغرق الروح في السوداوية، يمنحها الشجاعة ويسمو بعبقرية المرء الأصلية. وتنجلي أشياء خارقة من كل جزء من أرض صنعتها المعجزات: الشمس اللاهبة، النسر المنجرد بإباء، شجرة التين العاقر؛

الشعر كله، ومشاهد الكتاب المقدس كلها حاضرة هناك. وكل اسـم مقفـل على سر؛ وكل مغارة تعلن المستقبل؛ وكل قمة تحتفظ في داخلها بنبـرات نبي. لقد تحدث الـرب نفـسه مـن علـى هـذه الـشواطئ: وتـشـهد مجـاري السيول الجافة، والصخور المنغلقة، والقبور المفتوحة لهـذه المعجـزة؛ وتبـدو الصحراء وكأنها ما تزال صماء، مصعوقة بالرعب، وبوسـع المـرء أن يقـول إنهـا لـم تـستطع بعـد أن تكـسر الـصمت حالـذي حـل> منـذ أن سـمعت صـوت السرمدي (85).

العمليـة الفكريـة فـي هـذا المقطـع كاشـفة دالـة. فتجربـة مـن الرعـب الباسـكالي لا تـؤدي الـي تقلـيص ثقـة المـرء بنفـسه، بـل إنهـا، بمعجـزة، لتحركها. وينتصب المنظر الطبيعي الجديب المقفر المدقع، إنما المرعب، للشرق المعاصر من أجل ان يقف في علاقة أصلية وخلاقة بـه. ومـع نهايـة المقطع، لـم يعـد شـاتوبريان إنـساناً معاصراً، بـل أصبح رائياً معاصراً للـرب (تقريباً)؛ وإذا كانت صحراء اليهودية قد ظلت صامتة منذ أن نطق الـرب فيهـا، فإن شاتوبريان هو القادر على سماع الصمت، وفهم معناه، وجعل الصحراء تتحدث – الى قارئه – من جديـد. فـي الرحلـة اسـتثيرت المواهـب العظيمـة للحدس المتعاطف التي تمتع بها شاتوبريان، وسمت الى منجزات فذة من التأويل، هـذه امواهـب التـي كانـت قـد أمكنتـه مـن تمثيـل غـوامض أمريكـا الـشمالية وتأويلهـا فـي <كتابـه> رينيـه وأتـالا، كمـا أمكنتـه مـن تأويـل المسيحية في <كتابه> أصول المسيحية. ولميعـد المؤلـف يتعامـل مـع البدائية الطبيعية والعواطف الرومانسية: بل إنه هنا يتعامل مع طاقة الابداع الـسرمدية والأصالة الالهيـة ذاتهمـا، ذلـك أن الـشرق التـوراتي كـان حيـث أودعتا أصلاً، وفيه بقيتا في شكل كامن وغير موسط. وطبيعي أن إدراكهما لـيس ممكنـاً ببـساطة: بـل إن علـي شـاتوبريان نفـسه أن يطمـح اليهمـا ويحققهما. وهذا الغرض الطموح هو ما توظف الرحلـة لخدمتـه، بالـضبط كمـا أن أنا شاتوبريان في النص ينبغي أن يعاد تركيبها بما يكفي من الجذرية لتأدية المهمة .. وبخلاف لين، فإن شاتوبريان يحاول أن يستهلك الشرق. فهو لا يصادره فقط، بل يمثله ويتحدث باسمه، لا في التاريخ بل فيما يتجـاوز التاريخ، في البعد اللازمني لعالم تم التئامه تماماً، حيث الانسان والأرض، والانسان والرب، كالواحد. ولذلك فإن شاتوبريان، في القدس، في المركز من رؤياه، وفي النهاية المطلقة من حجته. يمنح نفسه نوعاً من التلاؤم والمصالحة الكلية مع الشرق، الشرق بوصفه يهودياً، مسيحياً، مسلماً، إغريقياً، فارسياً، رومانياً وأخيراً، فرنسياً. ويهتز شاتوبريان لأوضاع اليهود، لكنه يقرر أنهم هم أيضاً يؤدون الى إضاءة رؤياه العامـة وأنهـم، علـي سـبيل الفائدة الاضافية، يمنحون الحدة الضرورية لانتقاميتـه المـسـيحية. لقـد اختـار الله، يقول شاتوبريان ، شعباً جديداً. لكن هذا الشعب ليس اليهـود (86). إلا أن شاتوبريان يقدم تنازلات أخرى للواقع الأرضي، فإذا كانت القدس محجوزة في رحلته بوصفها الهدف النهائي الزا-أرضي لها، فإن مـصر تـزوده بالمادة السياسية لتـذييل الرحلـة. وتكمـل أفكـاره عـن مـصر حجتـه بـُشـكُل جميل. وتثيره دلتا النيل العظيمة لتأكيد "أنني وجدت ذكريات وطنـي البهـي

فقط جديرة بهذه السهول العظيمـة؛ وأبـصرت بقايـا أنـصاب تذكاريـة لحـضارة جديدة جاءت بها الى شـواطئ النيل عبقرية فرنسـا" (87).

لكن هذه الأفكار صيغت في قالب من الحنين لأن شاتوبريان آمـن فـي مـصر بأنه يستطيع أن يساوي بين غياب فرنسا وغياب حكومة حـرة تحكـم شـعباً سعيداً. وعدا عن ذلك، فبعد القدس، لا تبدو مصر أكثـر مـن نـوع مـن الـذروة المضادة روحياً. ويسأل شاتوبريان نفسه، بعد تعليقه السياسي على أوضاعها المؤسفة، السؤال الرتيب عن "الفرق" الناتج عن التطور التـاريخي: كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغبي من "المسلمين" الـي سـكني الأرض ذاتها التبي أثار سيكانها المختلفون عنهم اختلافا شاسعا إعداب هيـرودوتس وديـودوروس؟ وتلـك خطبـة وداع تليـق بمـصر، التـي يغـدرها شاتوبريان الى تونس، وآثار قرطاجـة. ثـم، فـي النهايـة، الـي وطنـه. إلا أنـه يفعل شيئاً واحداً أخيراً متميزاً في مصر: فإذ يعجز عن الوصول بنفسه لرؤية الأهـرام، فإنـه يكلـف نفـسه مـشقة ارسـال مبعـوث الهيـا ليـنقش اسـمه (شـاتوبريان) علـي الحجـر، مـضيفاً، لمنفعتنـا نحـن "علـي المـرء أن يحقـق جميع الواجبات الصغيرة للرحالة الورع". وفي وضع عادي، لن نعيـر اهتمامـاً، إلا أن يكون للتسلية، الي هذه النكتة اللطيفة من المبتذلات السياحية. لكن وقوعها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة يجعلها أكثر أهمية مما تبـدو عليـه للوهلـة الأولـي. يلحـظ شـاتوبريان ، متـأملاً فـي مـشروعه الـذي دام عشرين سنة لدراسة "جميع الصعوبات" وجميع المشقات <التي عاناها> في منفاه، بلهجة رثائية كيف كان كل من كتبه في الواقع نوعاً من إطالـة وجوده. ويجد نفسه الآن، وهو إنسان لا وطن له ودون احتمال العثور على وطن، وقد تجاوز ذروة شـبابه. ويعـد، إذا مـا منحتـه الـسماء الراحـة الأبديـة، يقول، بأن ينذر نفسه ليقيم في صمت "نصباً لـوطني". لكـن مـا يبقـي لـه على الأرض هو كتاباته، وهي كافية، إذا كـان لاسـمه أن يحيـاً، لكنهـا زائـدة على الحد إذا لم يكن لاسمه أن يحيا (88).

تعيدنا هذه السطور الختامية الى حرص شاتوبريان على أن ينقش اسمه على الأهرام. ولا بد أن نكون قد أدركنا أن ذكرياته الأنانية الشرقية تزودنا بتجربة للذات معلنة باستمرار، ومعروضة دونما كلل. لقد كانت الكتابة فعل حياة عند شاتوبريان، الذي لم يكن ينبغي لشيء، حتى لقطعة حجر نائية، بالنسبة له، أن يبقى دون أن يمسه كتابياً، إذا كان له حشاتوبريان> أن يبقى حياً. ولئن كان لترتيب سرد لين أن ينتهك عن طريق السلطة العلمية والجزئيات الهائلة، فإن لترتيب سرد شاتوبريان أن يحوّل الى الإرادة المؤكدة لفرد أناني شديد تقلب المزاج. وبينما كان لين يضحي بأناه من أجل لشريعة الاستشراقية، فقد كان شاتوبريان يجعل كل ما قاله عن الشرق معتمداً كلية على أناه. ومع ذلك، فإن أياً منهما لم يكن ليستطيع أن يتصور ما يتلوه من أجيال متابعة بصورة مثمرة، فقد دخل لين لاشخصانية فرع ما يتلوه من أجيال متابعة بصورة مثمرة، فقد دخل لين لاشخصانية فرع تقني من فروع المعرفة: وكان عمله سيستخدم، لكن لا كوثيقة إنسانية. أما شاتوبريان، على الطرف الأخر، فقد رأى أن كتاباته، مثل نقش اسمه أما شاتوبريان، على الطرف الأخر، فقد رأى أن كتاباته، مثل نقش اسمه

الرمزي على الأهرام، سوف تدل على ذاته؛ وإذا لم يكن لها أن تفعل ذلك، إذا لم يكن قد نجح في إطالة حياته عبر الكتابة، فإنها سـتكون مجـرد عمـل زائد، مفرط، حشوي.

حتى إذا كان كل من سافر الى الشرق بعد شاتوبريان ولين قد أخذ عمليهما بعين الاعتبار (أحياناً حتى الى درجة النقل الحرفي عنهما) فإن ميراثهما يجسد مصير الاستشراق والخيارات المحدودة التي كانت أمامه. فإما أن يكتب المرء علماً، مثل لين، أو تفوهات شخصية مثل شاتوبريان، وكانت مشكلة النمط الأول <تكمن في> ثقته الغربية اللاشخصانية بأن وصف الظواهر العامة، الجماعية، كان ممكناً، وفي ميله الى صنع واقعيات لا من الشرق نفسه بل، من ملاحظاته الخاصة، أما مشكلة التفوهات الشخصية فهي أنها كانت تتراجع تراجعاً لا مفر منه الى موقع يساوي بين الشرق وبين الوهم الشخصي، حتى إذا كان هذا الوهم من مستوى رفيع بالفعل، من وجهة نظر جمالية. وفي كلتا الحالتين، طبعاً، تمتع الاستشراق بالفعل، من وجهة نظر جمالية. وفي كلتا الحالتين، طبعاً، تمتع الاستشراق بالفعل، من وجهة نظر جمالية. وفي كلتا الحالتين، طبعاً، تمتع الاستشراق

لكن ما منعه هذا التأثير دائماً، حتى في الوقت الحاضر، هو شيء من الاحساس بالشرق الذي لم يكن عاماً الى درجة المحال، ولا خاصاً الى درجة الانغلاق الكلي. وأن يبحث المرء في الاستشراق عن واقع إنساني، أو حتى اجتماعي للشرقي ككائن يسكن في العالم المعاصر – هو بحث دون جدوى.

يعود جزء كبير من سبب هذا الفقدان الي تأثير الخيارين اللـذين وصـفتهما، تأثير لين وشاتوبريان، البريطاني والفرنسي. إن نمو المعرفة، وبصورة خاصة المعرفة المتخصصة، عملية بطيئة جداً، ذلك أن هذا النمو ليس مجرد إضافة أو تراكم، بل هـو عمليـة انتقائيـة مـن التكـديس، والازاحـة، والحـذف، وإعادة الترتيب، والإصرار، في إطار ما أطلق عليه اسم الإجماع البحثي. وقد نبعثْ شرعية معرفة كالاستشراق خلال القرن التاسع عشر لا من السلطة الدينية، كما كانت الحال قبل عصر التنوير، بل مما يمكن أن نـسميه الاقتبـاس الترميمــي للـسلطة المرجعيـة الـسابقة. فبـدءاً مـن ساســي، كـان موّقـف المستـشرق المتفقـه موقـف عـالم يقـوم بمـسح سلسلة من الشذرات النصية التي يقوم فيما بعد بتحريرها وترتيبها كما يفعل مرمم لتخطيطات أولية إذ يضع سلسلة منها معاً لينتج الصورة التراكمية التي تمثلها التخطيطات ضمنياً. ونتيجة، فإن المستـشرقين، فيمـا بينهم، يعاملون نصوص بعضهم بعضاً بالطريقة الاتقباسية نفسها. فبيرتن، مثلاً، يتعامل مع ألف ليلة وليلة، أو مع مصر، لا مباشرة بـل عبـر عمـل لـين، باقتباس سلفه، متحدياً إياه رغم أنه كان يعترف لـه بـسلطة عظيمـة جـداً. كذلك تمت رحلة نرفال الى الشرق عبر رحلة لامارتين، كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان.

وبإيجاز، فإن الاستشراق، بوصفه شـكلاً مـن أشـكال المعرفـة الناميـة، لجـأ بشكل رئيسي الى اقتباس الباحثين الأسلاف في هـذا الحقـل مـن أجـل قوته وانتعاشه. وقد حاكم المسشرق حتى المادة الجديدة التي وقعت لـه، حين وقعت له مادة جديدة، بأن استعار من أسلافه <كما يفعل الباحثون كثيــرأ> منظــوراتهم وطروحــاتهم الماديــة. وبــشكل حــازم إذن، فــإن المستـشرقين بعـد ساســي ولـين أعـادوا كتابـة ساســي ولـين؛ وبعـد شاتوبريان، أعاد الحجاج كتابة شاتوبريان. ومن هذه الكتابات المعقدة المتـشابكة أسـتثنيت الوقـائع الفعليـة للـشرق المعاصـر بـصورة مطـردة، خصوصاً حين فضل حجاج موهوبون مثل نرفال وفلوبير أوصاف لـين علـي مـا كشفته لهم أعينهم وعقولهم مباشراً. والشرق، في نظام المعرفة المتعلقة به، ليس مكاناً بقدر ما هـو قـضية <topos>، طقـم مـن الاشــارات، كتلة مـن الخـصائص، يبـدو أن أصـولها تنتمـي الـي فقـرة مقتبـسـة، أو الـي شذرة من نص، أو الي اقتباس من عمل إنسان ما عن الشرق، أو نتفـة مـا مـن تحيـل سـابق، أو انـدماج لهـذه الأشـياء جميعـاً. وتـشكل الملاحظـة المباشيرة والوصف التفصيلي للبشرق الاختلاقات الروائيية التبي تقدمها الكتابة عن الشرق، ورغم ذلك فإن هذه دون استثناء ثانوية المكانة بصورة كلية بالنسبة لمهمات منتظمة من نوع آخر. فالشرق في أعمـال لامـارتين، ونرفاك، وفلوبير إعادة تقديم لمادة شرائعية تهديها إرادة يؤكد الاستشراق أو جانب ما منـه، رغـم أن الـوعي الـسردي، كمـا قلـت سـابقاً، يُعطـي دوراً كبيراً ليلعبه. وما سنراه هـو أن هـذا الـوعي الـسردي، كما قلـت سـابقاً، يُعطى دوراً سيصبح في النهاية مدركاً، كما كان بوفار وبيكوشيه، لكون الحج، بعد كل حساب، نوعاً من النسخ.

حين بدأ لامارتين رحلته الى الـشرق عـام 1833، فقـد فعـل ذلـك كمـا قـال، بوصفه شيئاً كان قد حلكم به دائماً: "إن رحلة في الـشرق هـي مثـل فعـل جليـل مـن أفعـال حيـاتي الداخليـة". وكـان لامـارتين حزمـة مـن النـوازع، والتعاطفات، والأهواء: فهو يكره الرومان والقرطاجيين، ويحب الليهود والمصريين والهندوسيين، الذين ادعى أنه سيصبح دانتيهم. ويبدأ لامارتين رَحلته النَّي النُّسرَق مسلحاً بقصيدة "وداع" رسمية لفرنسا، يعدد فيها جميع الأشياء التي ينوي أن يفعلها في الشرق. وفي البدء، فإن كل شـيء يواجهـه يؤكـد تكهناتـه الـشعرية أو يحقـق ميلـه للقيـاس. فالليـدي هـسترْ ستانهوب هي سيرس الصحراء، والشرق هو "موطن خيالي"، والعرب قـوم بدائيون، وشعر الكتاب المقدس منقوش على أرض لبنـان، والـشرق يـشـهد على رحاية آسيا الجذابة، وعلى صغر اليونان النسبي. لكنه بعد أن يصل فلسطين بقليل، يصبح الصانع الذي لا يُثنى عن عزم لشرق خيالي. فيـزعم أن سـهول كنعـان تظهـر علـي أفـضل صـورها فـي أعمـال بوسـان ولـوران. وتتحول رحلته من كونها "ترجمة" كما وصفها سابقاً الى كونها صلاة، صلاة تشغل ذاكرته، وروحه، وقلبه، أكثر مما تشغل عينيه، وعقله، أو نفسه .(89).

هـذا الاعـلان الـصريح يطلـق حماسـة لامـارتين للقيـاس، وإعـادة التـشكيل (وهـي حماسـة غيـر منـضبطة) بحريـة كاملـة. فالمـسيحية ديـن للخيـال والتذكر، ولأن لامارتين يعتبر نفسه نموذجاً مطلقاً للمؤمن التقبي، فإنه يطلق العنان لنفسه تبعاً لذلك. فلـو سـردت "ملاحظاته" المتحيـزة لاحتلـت فهرساً لا نهاية له فامرأةً يراها تذكره بـ هيدي في دون جوان، والعلاقة بـين المسيح وفلسطين كالعلاقة بين روسو وجنيف، ونهر الأردن نفسه اقل أهمية من "الأسرار" التي يثيرها في روح الانسان، والـشرقيون، وخـصوصاً المسلمين، كسالي، وحياتهم السياسية نزوية، مشبوبة، ولا مستقبل لها، وتـذكره امـرأة أخـري بقطـع مـن أتـالا، ولـم يـنجح أي مـن تاســو أو شاتوبريان (الذي يبدو أن أسفاره السابقة تلاحق أنا لامارتين التي تبقي فيما عدا ذلك غافلة) في نقل حقيقة الأرض المقدســة – وهكـذا. ولا تـشـي الصفحات التي يكتبها عن الـشعر العربـي، الـذي يكتـب عنـه بثقـة مطلقـة، بآي شعور بالضيق لأنه يجهل اللغة العربية جهلاً تاماً. كل ما يهمـه هـو أن رحلاته في الـشرق تكـشـف لـه أن الـشرق هـو "أرض المـذاهب التعبديـة، أرض المعجزات"، وأنه هو وكيله المختار في الغرب. ويعلن لامارتين دونما أثر للمفارقة العباثة بالنفس (أن): -

"هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات، كل شيء يزدهر هنا، وكل رجل ساذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبياً" (90).

لقد صار لامارتين نبياً لمجرد وجوده الفعلى في الشرق.

ومع نهاية سرده، يكون لامارتين قد حقق الغرض من حجدته الى كنيسة القيامة نقطة البدء. والنهاية للزمان كله والمكان كله. لقد استدخل الواقع الى درجة تكفي لأن يريد الانسحاب منه عائداً الى التأمل الخالص والتوحد، والفلسفة، والشعر (91).

ويتحول لامارتين، سامياً فوق الشرق الجغرافي المجرد، الى شاتوبريان معاصر، يعاين الشرق ويمسحه كما لو كان إقليماً شخصياً (أو في الأقل الأقل فرنسياً) تستعد القوى الأوروبية للتخلص منه. ومن كونه رحالة وحاجاً في الزمان والمكان الحقيقيين، أصبح لامارتين أنا متجاوزة للشخصي توحد هويتها في القوة والوعي مع أوروبا بأكملها. وما يراه أمامه هو الشرق في عملية تجزئته المستقبلية الحتمية، تحتله القوى الأوروبية وتكرسه. وهكذا، فإن الشرق في رؤيا لامارتين الذروية يولد من جديد كحق لأوروبا في حكمه:

"هذا النمط من الحكم، محدداً بهذه الطريقة ومؤسساً بوصفه حقاً أوروبياً، سيتكوّن بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى، وكذلك الشواطئ، من أجل تأسيس، إما مدن حرة هناك، أو مستعمرات أوروبية، مرافئ تجارية ".

ولا يقف لامارتين عند هذا، بل إنه يتسامى الى درجة أعلى حيث يتقلص الشرق الذي رآه منذ لحظة وكان فيه منذ لحظة، الى "أمم دون أرض، أوطان، حقوق قوانين، أو أمن . . تنتظر بقلق الملاذ الأمين" للاحتلال الأوروبي. (92)

بين جميع الرؤى التي اختلقها الاستشراق للشرق ليس ثمة من اختصار، حرفياً، كامل كهذا الاختصار. فبالنسبة للامارتين، شبكت الحجة الى الشرق لا اختراق الشرق فقط من قبل وعي متغطرس، بل البتر الفعلي، أيضاً، لهذا الوعي نتيجة لارتقائه الى نوع من السيطرة اللاشخصية والشاملة على الشرق.

وهنا تذوي هوية الشرق الفعلية متحولة الى طقم من الشذرات المتتابعة، وملاحظات لامارتين الاستذكارية التي سيكون لها فيما بعد أن تجمع معاً وتبرز باعتبارها حلماً نابليونياً، للسيطرة العالمية أعيد تقريره والتصريح به. وبينما ذابت هوية لين الانسانية في المشبك العلمي لتصنيفاته المصرية، فإن وعي لامارتين يتخطى حدوده العادية تخطياً كاملاً. وبفعله هذا فإنه يكرر رحلة شاتوبريان ورؤاه، إنما ليتجاوزها حمباشرة> الى المجرد العسلييّ* والنابليوني، الذي تحرك به العوالم والشعوب وتنقل مثل مجموعة من البطاقات حأو أوراق اللعب> على طاولة. وما يبقى من الشرق في نثر لامارتين ليس كثيراً على الاطلاق. فقد غُطّيت حقيقة الجغراسية بخططه التي وضعها لامارتين له، وقُلصت الأماكن التي زارها للمارتين، والبشر الذين قابلهم، والتجارب التي عاشها الى بضعة أصداء في تعميماته المتبججة. وتمحي آخر آثار للخصوصية في "الخلاصة السياسية" التي تنتهي بها رحلة في الشرق.

ينبغي أن نضع نرفال وفل وبير في مقابل الأنوية المتسامية شبه القومية عند لامارتين. فأعمالها الشرقية تلعب دوراً أساسياً في أعمالهما الكاملة، دوراً أهم بكثير مما تشغله رحلة لامارتين الامبريالية في عمله الكامل. ومع ذلك، فإن كلاً منهما، مثل لامارتين، حضر الى الشرق وقد أعدّته له قراءات ضخمة في التراث الكلاسيكي، والأدب الحديث، والاستشراق الجامعي. وحول هذا الإعداد كان فلوبير أكثر صراحة بكثير من نرفال الذي يقول بمكر في بنات المرحومين إن كل ما عرفه من الشرق كان ذكرى نصف منسية تعود الى أيام دراسته الأولى (93). لكن الأدلة التي ينطق بها كتابه رحلة في الشرق تناقض ما يقوله مناقضة تامة، مع أنه يكشف عن معرفة أقل نتظاماً وضبطاً بالشرق من معرفة فلوبير. غير أن ما هو أكثر أهمية هو أن كلا الكاتبين (نرفال في 1842 – 1843 وفلوبير في 1849 – 1850) استخدما زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أي رحالة آخر في القرن التاسع عشر. وليس بعامل هامشي أن كلاً منهما كان، بدءاً، عبقرياً القرن التاسع عشر. وليس بعامل هامشي أن كلاً منهما كان، بدءاً، عبقرياً كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجع رؤيا

متعاطفة، رغم كونها شاذة، للشرق. وينتمي نرفال وفلوبير الى تلك الجماعة الفكرية والشعورية التي وصفها ماريو براز في البراح الرومانسي، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغريبة المدهشة وتنمية الأذواق المتلذذة بتعيذيب الهذات والآخر حالسادومازوشستيكية> (التي يدعوها براز الغولاغنيا) بالنسبة لها انخطافاً سحرياً بالمرعب وبمفهوم المرأة المهلكة، وبالسرية والغيبوبية، مجتمعة كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبية كأعمال غوتييه (الذي كان هو بدوره مسحوراً بالشرق)، وسوينبرن، وبودلير، فهويسمانز (94). وبالنسبة لنرفال وفلوبير فإن لشخصيات نسائية مثل كليوباترة، وسالومي، وإيزيس، دلالات وأهمية خاصة؛ ولم يكن عرضاً على الاطلاق أنهما في أعمالهما المتعلقة بالشرق، وفي زياراتهما له، مجدا نماذج نسائية من هذا النمط الأسطوري، الغني بالإيحاءات والترابطات، نماذج نسائية من هذا النمط الأسطوري، الغني بالإيحاءات والترابطات، ورفعاها الى مرتبة سامية الجلال.

وبالإضافة الى مواقفهما الثقافية العامة، فإن نرفال وفلوبير جاءا الى الشرق. بأسطوريات شخصية كان مدار اهتمامها، بل حتى بنيتها، يتطلبان الشرق. وقد مست النهضة الشقية، كما كان كوينت وآخرون قد حددوها، شغاف كل منهما: وجاءا يبحثان عن الحيوية التي تمنحها روعة العريق والغريب المدهش، ومع ذلك، فقد كانت الحجة الى الشرق بالنسبة لكل منهما بحثاً عن شيء شخصي نسبياً: كان فلوبير يبحث عن "وطن" كما سماه جان برونو (95)، في منبع أصول الديانات، والرؤى، والقِدَم الكلاسيكي؛ وكان نرفال يبحث، أو بالحري يتبع، آثار عواطفه وأحلامه الشخصية، مثلما فعل يوريك حبطل> شتيرن قبله. ومن ثم، فقد كان الشرق، بالنسبة لكل منهما، مكاناً لما كان قد عاينه من قبل، كما كان لكل منهما، مع الاقتصاد الفني الذي يميز كل خيال جمالي رئيسي، مكاناً يرجع اليه بعد أن تكتمل الرحلة الفعلية. ولم يُستنفد الشرق بالنسبة لأي منهما باستخداماتهما له، رغم أن حساً بالخيبة، وانقشاع الوهم، وسقوط السرية، كثيراً ما يبروز في كتاباتهما الشرقية.

تنبع الأهمية القصوى لنرفال وفلوبير في مثل هذه الدراسة للعقل الاستشراقي في القرن التاسع عشر من كونهما أنتجا أعمالاً ترتبط بنمط الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن وتعتمد عليه، لكنها تبقى، مع ذلك، مستقلة عنه. ثمة أولاً قضية مجال أعمالهما ومداها. لقد أنتج نرفال حكتابه> رحلة في الشرق كمجموعة من الملحوظات والتخطيطات الأولية والقصص، والشذرات المتعلقة بأسفاره. لكننا نجد انشغاله بالشرق كذلك في حكتابه> الرؤى، وفي رسائله، وفي بعض كتاباته الروائية والنثرية الأخرى. أما كتابات فلوبير فإنها مغمسة بالشرق قبل رحتله اليه وبعدها، ويتجلى الشرق في دفاتر للرحيل، وفي النسخة الأولى له إغواءات القديس انطوان (كما في النسختين الثانية والثالثة). وفي هيروديا، وسلامبو، والعديد من ملحوظات القراءات والحواريات (سناريو)، والقصص غير المنتهية التي ما تزال في متناولنا والتي درسها برونو دراسة ذكية جداً

(96). وثمة أيضاً أصداء للاستشراق في روايات فلوبير الرئيسية الأخرى. وإحمالاً، فإن كلا نرفال وفلوبير كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتهما الشرقية ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة لمشروعيهما الجماليين الشخصيين. لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالهما. بل على العكس – وبصورة مضادة لكتّاب مثل لين رالذي استعار منه كلاهما دون حياء) وشاتوبريان، ولامارتين، ورينان وساسي – فإن شرقهما لم يكن شرقاً أدْرك، وصودر، وقلّص، وصيغ في نظام ترميزي بقدر ما كان شرقاً عيش فيه، واستغل، جمالياً وخيالياً، كمكان رحب مليء بالإمكانات. وما عنى كلاً منهما كان بنية عمله بوصفه حقيقة جمالية، وشخصية مستقلة، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا حقيقة جمالية، وشخصية مستقلة، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا الورق. ولم تمتص أنا أي منهما الشرق أبداً، كما لم توجد هوية الشرق المعرفة الوثائقية والنصية به (أي، بالاستشراق الرسمي، إيجازاً).

من جهة أولى، إذن، يتجاوز مجال أعمالهما الشرقية ومداها الحدود التي فرضها الاستشراق السني. ومن جهة ثانية، فإن موضوع أعمالهما أكثر من شرقي أو استشراقوي (رغم أنهما يقومان أيضاً بشرقنة الشرق بطريقتهما الخاصة)، بل إن أعمالهما تتلاعب بصورة واعية بالحدود التي طرحها عليهم الشرق والمعرفة المتعلقة به. فنرفال، مثلاً، يؤمن بأن عليه أن يسكب في ما يراه الحيوية لأنه كما يقول:

"ما تزال السماء والبحر هناك، والسماء الشرقية والسماء الأيونية* تتبادلان قبلـة الحـب المقدسـة كـل صـباح؛ غيـر أن الأرض ميتـة، ميتـة لأن الانـسـان قتلها، ولأن الآلهة قد هربت".

وإذا كان للشرق أبداً أن يحيا، الآن وقد هربت آلهته، فإن ذلك يجب أن يحدث عبر جهوده <نرفاك> المخصبة، ففي رحلة في الشرق يظل الوعي السردي صوتاً مليئاً بالحيوية باستمرار، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحاً – كما يخبرنا نرفاك – بكلمتين عربيتين: طيب، الكلمة التي تجسد القبوك؛ ومافيش، كلمة الرفض. وتمكنه هاتان منه. ونرفاك ذو استعداد غريزي لادراك أن الشرق هو "موطن الأحلام والإيهام" التي تحجب، كما الحجب التي يراها في القاهرة، مخزوناً عميقاً، ثراً من الجنسية الأنثوية. ويكرر نرفاك تجربة لين لاكتشاف ضرورة الزواج في مجتمع إسلامي لكنه، بخلاف لين، يرتبط بامرأة. وارتباطه بزينب إلزامي بأوجه تتجاوز الزاوية الاجتماعية:

"يجب أن أتّح د بفتاة شابقة نقية من هذه التربة المقدسة، التي هي وطننا الأول؛ يجب أن أستحم بينابيع الانسانية المحيية، التي تدفق منها الشعر وإيمان أجدادنا وعقيدتهم

أود أن أعيش حياتي مثل رواية، وأنا أضع نفسي عن رغبة في موضع أحـد هؤلاء الأبطال الأشـداء الفاعلين الذين يـودون، بـأي ثمـن، أن يخلقـوا حـولهم احتداميـة <درامـا>، حبكـةً مـن التعقيـد والتـشابك، وبكلمـة واحـدة، فعـلًا" (97).

يغرق نرفال نفسه في الشرق، منتجاً لا سرداً روائياً، بل ما هو أكثر من ذلك، نية سرمدية – لا تتحقق كاملة أبداً – ليصهر العقل مع الفعل الفيزيائي. وهذا حالانتاج> ضد السردي، المتجاوز للحج **، هو انعطاف حاد بعيداً عن نمط النهائية الكتابية الذي تصوره الكتاب، السابقون حول الشرق.

يطوّف نرفاك، وقد ارتبط فيزيائياً وعاطفياً بالشرق، بصورة رخية عبر ثرواته، وجوه الثقافي (وبشكل رئيسي، الانثوي)، مموضعاً في مصر خاصة ذلك "المركز" المومي "الغامض السري والمدرك في آن واحد" الذي تشتق منه الحكمة كلها وتستقى (98). وتتناوب انطباعاته، وأحلامه، وذكرياته مع مقاطع من السرد المنمق المنمط مصاغاً بالأسلوب الشرقي.

وتختلط واقعيات السفر القاسية – في مصر، ولبنان، وتركيا – مع تصميم لاستطراد متعمد، كما لو أن نرفال كان يكرر رحلة شاتوبريان متبعاً طريقاً نفقياً لكنه أقل امبراطورية ووضوحاً. ولقد وصف ميشيل بوتور ذلك بطريقة حميلة:

"في عيني نرفال، تبقى رحلة شاتوبريان سفراً على السطح، أما رحلته هو فإنها محسوبة، تستخدم المراكز الملحقة، والأورقة الأهليلجية التي تلف المراكز الرئيسية، ويسمح له هذا عن طريق تغيير المنظور ونقطة المعاينة، بكشف جميع أبعاد الأحبولة الت يتخفيها المراكز العادية. ونرفال، وهو يطوف في شوارع القاهرة أو بيروت، أو القسطنطينية وضواحيها، في حالة ن الرصد والترقب الدائمين لأي شيء يمنحه الفرصة لتحسس كهف يمتد تحت روما وأثينا والقدس [وهي المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] مدن شاتوبريان الثلاث في تواصل وترابط – روما بأباطرتها وبابواتها، تعيد تجميع تراث أثينا والقدس وعهديهما – فإن كهوف نرفال دخل في فعل اتصال جماعي" (99).

حتى الفقرتان الرئيسيتان اللتان تقومان على حبكة، "حكاية الخليفة حكيم" و "حكاية ملكة الصباح" اللتان يفترض أن تقدما إنشاء سردياً متيناً مستمراً، يبدو أنهما تدفعان نرفال بعيداً عن نهائية "ما هو فوق الأرق" وتقربانه أكثر فأكثر الى عالم داخلي من المفارقات الضدية والحلم بشبحه دون لأي. وتعالج كلتا الحكايتين مشكلة الهوية المتعددة وأحد متخللاتها المعنوية – المقرر صراحةً – موضوع الاستحرام، وتعيدنا كلتا الحكايتين الى عالم نرفال الشرقي الجوهري، عالم الأحلام الانسيابية المترددة التي تتضاعف وتتكاثر متجاوزة الثبات والتحديد، والمادية، وحين تكتمل الرحلة،

ويبلغ نرفال مالطة في طريق عود=ته الى البر الأوروبي، يدرك أنه في "أرض القر والأعاصير وأن الشرق الآن ليس بالنسبة إلي، أكثر من حلم من أحلامي الصباحية التي تليها مباشرة هموم النهار" (100). وتضم رحلته في صلبها صفحات عديدة منسوخة عن كتاب لين المصريون المعاصرون، لكن حتى الثقة السلسة لهذه الصفحات تبدو وكأنها تنحل في العنصر الكهفي، التفكيكي دون حدود، والذي هو شرق نرفال.

ويزودنا دفتره الذي أعده (لكتابه) رحلة في الشرق، فيما أعتقد، بنصين مثاليين لفهم الطريقة التي أطلق شرقه نفسه بها من عقال كل ما يقارب أن يكون تصوراً استشراقياً للشرق، رغم أن عمله يعتمد، الى حد ما، على الاستشراق. فشهيته، أولاً، تجهد لكي تجمع التجربة والذاكرة دون تمييز، "أحس بالحاجة لتمثّل كل الطبيعة (النساء الأجنبيات). ذكرى أنني قد عشت فيها". أما الثاني فإنه يزيد أحكام الأول ويعمقه: "الأحلام والجنون . . رغبة الشرق. أوروبا تسمو. الحلم يتحقق . . . هي. فررت منها فضيعتها . . . سفينة الشرق" (101). ويرمز الشرق الى بحث نرفال عن الحلم، والمرأة الهاربة التي تحتل مكاناً مركزياً فيه، كشهوة وكفقدان في آن واحد. وتشير سفينة الشرق بشكل لغزي إما الى المرأة كسفينة تحمل الشرق أو، كما يحتمل، الى سفينة نرفال نفسه للشرق، رحلته النثرية. وفي كلتا الحالتين، فإن الشرق موحد الهوية بالغياب الاحتفالي التذكاري.

كيف نستطيع بغير ذلك إيضاح استخدام نرفال الكسول، في الرحلة، وهي نتاج عقل على هذه الدرجة من الأصالة والفردية، لعينات كبيرة من كتاب لين، مدموجة دون نأمة من قبل نرفال باعتبارها أوصافه هو للشرق؟ إن الأمر ليبدو وكأن نرفال، وقد أخفق في كلا بحثه عن واقع شرقي مستقر، ونيته لاعطاء إعادة تقديمه للشرق ترتيباً منتظماً، كان يستخدم السلطة المتسعارة لنص استشراقي معترف بشرائعيته. فبعد رحلته، ظلت الأرض ميتة، ولم تكن نفسه ذاتها بأقل خدراً أو إنهاكاً مما كانت عليه سابقاً باستثناء تجسيداتها المحتزة بذكاء لامع، لكن المشتتة، في الرحلة. ولذلك فإن الشرق بدا، استرجاعياً، وكأنه ينتمي الى عالم سلبي، كانت سفينته الوحيدة الممكنة الكتابات السردية المخففة، والحوليات المضطربة، ومجرد النقل للنصوص البحثية. لكن نرفال، على الأقل، لم يحاول أن ينقذ مشروعه بالاستسلام عن رضى مطلق للمخططات الفرنسية في الشرق، رغم أنه لجأ الى الاستشراق من أجل عدد من النقاط التي طرحها.

على النقيض من رؤيا نرفال السلبية لشرق مفرغ، كانت رؤيا فلوبير مادية بصورة بارزة. وتكشف ملحوظات أسفاره، ورسائله إنساناً يصف الأحداث والأشخاص، التنافرات التي يراها أمامه. وفيما يكتب (بل ربما كان الأمر لأنه يكتب) يقع التأكيد على ما يجذب النظر، مترجماً الى عبارات مصنعة صناعة واعية: مثلاً "النقوش وزريق الطيور هما الشيئان الوحيدان في مصر اللذان يدلان أي دلالة على الحياة" (102) ويتجه ذوقه الى المنحرف الشاذ، الذي

كثيراً ما يتخذ شكلاً هو مزيج من الحيوانية المتطرفة، بل حتى من الشرية البشعة، مع التنقية المفرطة والفكرية، أحياناً. ومع ذلك فلم يكن هذا النمط المعين من الانحرافية الشاذة شيئاً يُلاحظ وحسب، بل إنه دُرس، وأصبح يمثل عضواً أساسياً في عمل فلوبير الروائي.

وتكتسب الضديات المألوفة، أو المتلابسات، كما أسماها هاري ليفين، التي تهوم في كتابات فلوبير – الجسد ضد العقل، سالومي ضد القديس يوحنا، سالامبو ضد القديس انطوان؟ (103) – سريانية قوية عن طريق ما عاينه في الشرق، ما استطاع أن يراه فيه، بمعرفته الاصطفائية، من مشاركة بين المعرفة والشهوانية الكلية. ففي الصعيد، فتنه الفن المصري القديم، بحذلقته وفسوقيته المتعمدة: "وهكذا فقد وُجدت الصور القذرة حتى في أعماق التاريخ الغابر". ويبدو في المقطع التالي الى أي مجى أجاب الشرق، في الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثارها:

"تسألينني [والدة فلوبير] عما إذا كان الشرق يرقى الى الصورة التي تخيلتها له. نعم إنه لكذلك، بل أكثر من ذلك، فالشرق يتجاوز بكثير الفكرة الضيقة التي حملتها عنه. لقد وجدت كل ما كان ضبابياً في ذهني محدداً تحديداً واضحاً. واحتلت الحقائق محل الافتراضات – الى درجة هي من الامتياز بحيث أنني غالباً ما أشعر وكأنني أعثر فجأة على أحلام منسية" (104).

يبلغ عمل فلوبير درجة من التعقيد والتشابك ومن الضخامة تجعل أي مسرد بسيط لكتاباته الشرقية ذا طبيعة تخطيطية أولية وناقصاً نقصاً فادحـاً. ومع ذلك، فإن من الممكن، في السياق الذي خلقه كتَّاب آخرون عن الشرق، تقديم وصف عادل لعدد من الملامح الرئيسية في استشراق فلـوبير. وإذا أخـذنا بعـين الاعتبـار الفـرق بـين الكتابـات الشـخـصية صـراحة (الرسائل، ملحوظات الأسفار، نثرات المـذكرات) والكتابـات الجماليـة رسـمياً (الروايات والحكايات) فإنه يظل بوسعنا أن نقـول إن منظـور فلـوبير الـشـرقي متجذَّر في بحث ذي توجه شرقي وجنوبي عن "البديل الرؤيوي" الـذي كـان "يعني الألوان البهية الزاهيـة، في مقابل الصبغة الرماديـة لمنـاظر الأريـاف الفرنسية، وكان يعني المعجبة المثيرة، بدلاً من الروتين الممل، والغامض السرمدي بدلاً من المألوف كلية (105). لكنه حين زار الشرق بهـره الـشرق بضعفه وتفككه وهرمه، فاستشراق فلوبير إذن، مثل كل استشراق آخر، إحيائي: فعليه هو أن يبعث الحياة في الشرق، عليه أن يوصله الكنفسة والى قرائـه؛ وما سـيحقق المهمـة هـو تجربتـه للـشرق فـي الكتـب وفـي الواقع، واللغة التي يصفه بها. ومن ثم فإن رواياته عن الشرق كانت إعادة ترتيب محكم، تاريخي، ومتفقه. فقرطاجة في سـلامبو نتـاج خيـال القـديس انطوان المحموم، ثمرات أصيلة لقراءات فلوبير الواسعة في مـصادر الـديانات، والحروب، والطقوس، والمجتمعات، الشرقية.

وما يحتفظ به العمل الجمالي الرسمي، بالإضافة الى آثار قراءات فلوبير وتنقيحاته النهمة، هو ذكريات الترحال في الشرق. تحدد مكتبة الأفكار الموروثة المستشرق بأنه "رجل واسع الترحال" (106). بيد أن فلوبير، خلافاً لمعظم الرحالة الآخرين، يسخّر رحلاته لأغراض بارعة. فمعظم تجاربه تنقلل بشكل مسرحي. وهو معني لا بمضمون ما يراه وحسب، بل – مثل رينان – بالطريقة التي راه بها، وبالطريقة التي يبدو بها الشرق، بشكل مخيف أحياناً لكنما بجاذبية دائماً، وهو يقدم نفسه إليه. ففلوبير هو جمهور الشرق الأفضل:

".... مستشفى قصر العيني. مُعتنى به عناية جيدة. عمل كلوت بيه – ما تزال يده واضحة للعيان. حالات من الزهـري، وفـي جنـاح مماليـك عبـاس ثمة عدد منهم مصابون به من أدبارهم. وبإشارة من الطبيب، وقفـوا جميعاً على أسرتهم، وفكـوا أحزمـة سـراويلهم (كـان ذلـك مثـل تمـرين عـسكري) وفتحوا أدبارهم بأصابعهم ليظهروا تقرحاتهم. أقماع ضخمة؛ في دبر أحـدهم كان شعر قد نما. وكان عضو شيخ بينهم قد انسلخ جلده تماماً، أجفلت من الرائحة الكريهة. إنسان مـصاب بالكـساح: يـدان ملويتـان الـى الـوراء، أظفـار طويلة كالمخالب، كان تركيب عظـام جذعـه واضحاً وضـوح هيكـل عظمـي، وكانت بقية جسمه، أيضاً، نحيلة بشكل خارق، ورأسه منقوشـاً بـدوائر مـن البـرص المائـل الـى البيـاض. غرفـة التـشريح. علـى الطاولـة جثـة عربيـة مفتوحة تماماً، شعر جميل أسـود "(107).

ترتبط التفاصيل الباهرة في هذا المشهد بمشاهد عديدة في روايات فلـوبير حيث يوصف المـرض لنا كما لـو <كنا> في غرفة عمليات طبية. ويذّكر انسحاره بالتشريح والجمال، مثلاً، بالمـشهد النهائي في سـلامبو، الـذي يصل ذروته بموت مـاتو المراسـيمي. وفي مـشاهد كهـذه، تُقمع مـشاعرا الاشمئزاز أو التعاطف قمعاً كلياً، فما يهـم هـو الوصـف الـصحيح للجزئيات الدقيقة.

أما أكثر اللحظات احتفائية في أسفار فلوبير الشرقية فإنها ترتبط بـ كشك هانم، وهي راقصة ومحظية مصرية شهيرة قابلها في وادي حلفا. وكان قد قرأ في كتابات لين عن العالمات والخول، أو البنات والشباب الراقصين على التوالي، بيد أن خياله، لا خيال لين، هو الذي استطاع أن يدرك فوراً ويتمتع بالمفارقة الضدية التي تكاد تكون ماورائية حميتافيزيقية> في اسـم العالمة وحرفتها (وقد كرر جوزيف كونراد، في حروايته> النصر، ملاحظة فلوبير بجعل بطلته الموسيقية – ألما – ذات جاذبية وخطورة لا تقاومان على أكسل هيست). في العربية تعني العالمة امرأة متفقهة، وكان ذلك اللقب الذي أطلق على منشدات الشعر المجيدات في المجتمع المصري المحافظ في القرن الثامن عـشر. ومع منتصف القرن التاسـع عـشر، كان اللقب قد الستخدم كنوع من الاسـم المهني للراقصات اللواتي كن أيضاً عـاهرات. وكذلك كانت كـشك هـانم التـي شـاهد فلـوبير رقـصتها "النحلـة" قبـل أن

يضاجعها، وكانت كشك دون شك النموذج البدئي لعدد من شخصيات رواياته النسائية، بشهوانيتها المتفقهة، ولطافتها و (تبعاً لفلوبير) خشونتها اللامبالية: وقد أحب فلوبير فيها بشكل خاص أنها بدت وكأنها لا تطلب منه شيئاً أبداً، بينما امتزجت "الرائحة المثيرة للغثيان للبق في سريرها بشكل ساحر مع عطر جلدها، الذي كان يقطر منه الصندل". وبعد رحلته، كتب فلوبير الى لويس كوليه مطمئناً الى أن "المرأة الشرقية ليست أكثر من ألة، فهي لا تفرق بين رجل وآخر". وقد سمحت له جنسية كشك الصماء التي لا يمكن تقليصها بالاستغراق في تأملات تذكرنا سيطرتها الشابحة عليه، بصورة ما، بديزلورييز وفردريك مورو في نهاية التربية العاطفية:

"أما أنا، فلم أكد أغمض عيني. كنت أراقب المخلوقة الجميلة نائمة (تشخر، ورأسها على ذراعي وقد انزلقت اصبعي الصغيرة تحت عقدها) وكانت ليلتي وهماً، حلماً متوتراً لا نهائياً – ولذلك مكثت. وفكرت بليالي في مواخير باريس – وعادت سلسلة متلاحقة من الـذكريات القديمة – وفكرت بها أيضاً، برقصتها، بصوتها وهي تغني أغنيات كانت بالنسبة إلى دون معنى بل حتى دون كلمات يمكن تمييزها" (108).

المرأة الشرقية هي مناسبة وفرصة لتأملات فلوبير؛ فهو مسحور باكتفائها الذاتي، بلامبالاتها العاطفية، وكذلك بما تسمح له، وهي تستلقي الى جانبه، بالتفكير به. وفي كونها عرضاً لأنوثة باهرة لكنها غير معبرة لغوياً، أكثر منها امرأة، فإن كشك هي النموذج البدئي لشخصيتي فلوبير سالامبو وسالومي، وكذلك لجميع الصور المعدولة للإغواء الجسدي الأنثوي الذي يتعرض له القديس انطوان في روايته – وكانت كشك تستطيع أنتقول مثل ملكة سبأ (التي رقصت هي أيضاً "النحلة") – لو امتلكت القدرة على الكلام – "أنا لست امرأة، أنا عالم" (109). وكشك، إذا عوينت من زاوية أخرى، رمز مقلق للخصوبة، شرقية بصورة غريبة في جنسيتها الرخية أخرى، رمز مقلق للخصوبة، شرقية بحواب تانيت – الآلهة التي توصف بأنها مماثلاً بنيوياً للمكان الذي يخبأ فيه حجاب تانيت – الآلهة التي توصف بأنها حاضرة الخصوبة دائمتها – في سالامبو (110). لكن قدر كشك، مثل تانيت، وسالومي، وسالامبو، كان أن تظل عاقراً، مفسدة، دون نسل. ويشير وسالومي، وسالامبو، كان أن تظل عاقراً، مفسدة، دون نسل. ويشير المقطع التالي الى الدرجة التي تحولت اليها كشك والعالم الشرقي الذي سكنته الى عنصر توتير وحدة لاحساس فلوبير نفسه بالعالم:

"إن لدينا أوركسترا ضخمة، ومذاقاً غنياً للطعام، ومصادر متنوعة، ونحن نعرف حيلاً أكثر وخدعاً قد تكون أكثر مما عُرف في أي لحظة سابقة. لا ، إن ما نفتقر اليه هو المبدأ الداخلي، روح الشيء، فكرة الشيء ذاتها. نحن ندون الملحوظات، ونقوم بالرحلات: خواء خواء. ونصبح باحثين، وعلماء آثار ومؤرخين، وأطباء، وحذائين، أناساً ذوي ذوق. وأي خير في ذلك كله؟ أين هو القلب والحيوية والنسغ؟ من أين نبدأ؟ وأين نمضي؟ نحن نتقن المص،

ونمارس كثيراً من اللعب اللسانية، ونداعب لساعات طويلة: لكن الشيء الحقيقي أن نقذف المني، أن ننجب الطفل" (111).

يتخلل لحمة تجارب فلوبير الشرقية كلها، مثيراً أو مخيباً، ترابط يكاد يكون مطرداً بين الشرق والجنس. وليس فلوبير، باقامته لهذا الترابط، المثل الأول، كما أنه ليس المثل الأكثر مبالغة للمتخلل جنري مُلح الى درجة كبيرة في مواقف الغرب من الشرق. بل إن المتخلل الجنري نفسه في الواقع ثابت غير متغير، مع ان عبقرية فلوبير قد تكون فعلت أكثر مما كان بوسع أي عبقرية أخرى أن تفعله لإعطاء هذا المتخلل كرامةوجلالاً فنيين. أم لماذا ما يزال الشرق يبدو وكأنه يوحي لا بالخصوبة فقط بل بالوعد الجنسي (والتهديد)، والحواسية التي لا تفي، والرغبة التي لا حدود لها، والطاقات التوليدية العميقة، فذلك أمر للمرء أن يتكهن حوله: لكن ذلك ليس مجال دراستي التحليليلة هنا، رغم ظهوره الذي كثيراً ما يشار اليه. على مجال دراستي أن يقـر المـر، بأهميت بوصـفه شـيئاً يـستثير فـي المستشرقين اسـتجابات معقدة متشابكة، بل يستثير أحياناً اكتشافاً المستشرقين اسـتجابات معقدة متشابكة، بل يستثير أحياناً اكتشافاً للذات مخيفاً؛ ولقد كان فلوبير حالة شيقة دالة على ذلك.

لقد قذفه الشرق معيداً إياه الـي مـصادره البـشرية والتقنيـة الخاصـة. ولـم يستجب الشرق، تماماً كما أن كشك لم تستجب، لحـضوره. وشـعر فلـوبير، واقفاً أمام حياة الشرق التي تتابع مسيرتها، كما شعر لين قبله، بضعفه الملطق المنفصل، بل ربما شعر كذلك بانعدام الرغبة، الذي خلقـه هـو فـي نفسه، للـدخول والتحـول الـي جـزء مما رآه. وكانت هـذه، طبعـاً، مـشكلة فلوبير الأزلية؛ فقد وجدت قبل أن يرحل شرقاً، كما بقيت بعد رحلته. ولقد اعترف فلوبير بالصعوبة، التي كان دواؤها المضاد في عمله (وخصوصاً في عمـل شـرقي مثـل إغـواءات القـديس انطـوان) أن يؤكـد شــكل التقـديم الموسوعي لمادة ما على حساب الانخراط الانساني في الحياة. وبالفعل، فإن القديس انطوان ليس شيئاً إن لم يكن إنساناً كان الواقع بالنسبة لـه سلسلةً من الكتب والمعجبات والمشاهد الاستعراضية الت يتتكـشـف أمـام عينيه مغاويةً وبعيدة عنهما. وكل معرفة فلوبير الضخمة مبنية - كما قال ميشيل فوكو بإدراك كاشف – مثل مكتبة مسرحية خارقة، تعرض نفسها أمام عيني الناسك؛ (112) ويحمل الاستعراض، بذاته، وفي شكله، ذكريـات فلوبير عن قصر العيني (التمرين العسكري للمصابين بالزهري) ولرقصة كشك. غير أن ما هو ألصق بالنقطة التي تناقش هنا هو أن القديس انطـوان متبتل إغواءاته بصورة رئيسية هيي إغواءات جنسية. وبعد أن يتحمل كل أنواع السحر الخطر، فإنه في النهاية يوهب لمحةً سريعة تطل على العمليات الحيوية (البيولوجية) للحياة، وتنتابه نشوة محمومة لأنه استطاع أن يرى الحياة وهي تولـد، وذلك منظـر أحـس فلـوبير بأنـه غيـر كفـؤ لرؤيتـه خلال نزوله في الشرق. بيد أن كون انطوان محموماً يعني أن علينـا أن نقـرأ المشهد قراءة مفارقة فكهة. وما يوهب له في النهاية، الرغبة فـي أن يـصير مادة، أن يصير الحياة، هي في أفضل الأحوال رغبة وحسب – لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت قابلة للتحقيق والاشباع أم لا.

رغم حيوية ذكائه ومقدرته الهائلة على التمثـل الفكـري، فقـد شـعر فلـوبير في الشرق، آولاً، بأنك "بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل) بقدر ما تـصبحُ عاجزاً عن إدراك الكل" ثم، ثانياً، بأن "الأجزاء تسقط في مواقعها الطبيعية بِنفسها" (113). وفي أفضل الحالات، فإن َهذا ينتج شكلًاٌ مثَير الْفخامة، بيد أنه يبقى ممتنعاً على مشاركة الغربي الكلية فيـه. وقـد كانـت هـذه، علـي صعيد أول، معضلة شخصية بالنسبة لفلوبير، ولقد ابتكر سبلاً، ناقشنا بعضها، بمعالجتها لكنها، على صعيد أكثر عمومية، كانت مشكلة معرفية صعبة وَجد من أجلها، طبعاً، ميـدان الاتسـشراق. وفـي لحظـة مـن لحظـات رحلته الشرقية، تأمل فلوبير فيما يمكن أن يؤدي اليه التحدي المعرفي. وفي غياب ما أسـماه الـروح والأسـلوب، يمكـن للعقـل أن "يتيـه فـي علـم الآثار". وهو يشير هنا الى نمط من الأثرية المنظمة بصرامة والـت يتـتم عـن طريقتها صياغة الغريب، والغرب المدهش، في المعاجم، ونظم الترميز، وأخيراً، في شـعيرات لغويـة مـن الـنمط الـذي سـخر منـه فيمـا بعـد معجـم الأفكار الموروثة. وتحت تأثير موقف كهذا، فإن العالم "سينظم مثل كلية. وسيكون المعلمون القانون ويلبس الجميع زياً موحداً (114). ونقيضاً لانضباط مفروض كهذا، شعر فلوبير دون شك بأن معالجته هو للمادة الغريبة المدهشة، وبشكل خاص المادة الـشرقية التـي كـان قـد جربهـا وقـرأ عنهـا لسنوات، كانت أفضل بما لا يقاس. ففي معالجته كان ثمةمجال على الأقـل لشيء من حس الفورية، والخيال، والبراعة، أما فـي صـفوف مجلـدات علـم الآثار فإن كل شيء ما عدا "المعرفة" كان قد نُبذ وطُرح خارجاً. ولقد كان فلوبير، الى درجة تفوق معظم الروائيين، ذا غطلاع على المعرفة المنظمـة، ونتاجاتها، ونتائجها: وهي نتاجات جلية تماماً في مال حل ببوفار وبيكوشيه من نكبات، لكنها كانت ستكون واضحة الى الدجة نفسها من الملهاتية في ميادين كالاستشراق، الذي كانت مواقفه النصية تنتمي الى عالم الأفكار الموروثة. ولذلك فقـد كـان بوسـع المـرء إمـا أن يبنـي العـالم بحيويـة واسلوب <متميز>، او ان ينسخه دون عياء تبعأ لقواعد لا شخصية جامعيـة من الإجراءات المتبعة. وفي كلتا الحالتين، فقد كان ثمة إقرار صريح، فيما يتعلق بالشرق، بأنه كان علماً في مكان آخر، منفصلاً عن الارتباطات العادية والعواطف العادية، والقيم <السائدة> في عالمنا نحن في الغرب.

في جميع رواياته، ربط فلوبير بين الشرق وبين هروبية الاستيهام الجنسي. تتوق إيما بوفاري وفردريك مورو في حياتهما البرجوازية الرتيبة المضجرة (أو المنهكة) الى ما لا يملكانه وينسرب ما يدركان أنهما يريدانه بسهولة الى أحلام يقظتهم محشواً داخل شعيرات لغوية شرقية: الحريم، والأميرات، والأفراد، والعبيد، والحجب، والراقصات، والراقصون الشباب، والشربات، والمراهم وما الى ذلك. والمخزون المسرحي مألوف، لا لأنه يذكرنا برحلات فلوبير نفسه في الشرق وهوسه به، بل ، الى حد أبعد،

لأن الترابط، من جديد، قائم بوضوح بين الشرق وحرية الجنس المباح. وإنـه ليحسن بنا أن نُقر بأن الجنس، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر بترجزهـا المتزايد، كان قد تحول الى عنصر مؤسساتي الى درجة بعيدة. فمن جهة أولى، لم يكن ثمة شيء اسمه الجنس "الحر – المباح"؛ ومن جهة ثانية، استتبع الجنس في المجتمع شبكة من الالتزامات القانونية، والأخلاقية، بل حتى السياسيةوالاقتصادية من نمط تفصيلي ومرهق دون شك. وماماً، فكما كانت الممتلكات الاستعمارية المختلفة – عدا عن فائدتها الاقتصادية لأوروبـا الحواضـر المركزيـة – ذات فائـدة بوصـفها أمكنـة أرسـل اليهـا الأبنـاء المشاكسون، والسكان الزائدون عن الحاجة من جانحين، وفقراء، وسواهم من غير المرغوب فيهم، فقد كان الشرق مكاناً يذهب الهي المرء بحثاً عن تِجربة جنسية لا تنال في أوروبا. ولـيس ثمـة مـن كاتـب أوروبـي، أو كاتبـة أوروبية، كتب عن الشرق أو سافر فيه فـي مرحلـة مـا بعـد 1800، اسـتثني نفسه أو نفسها من هذا البحث: فلوبير، نرفال، "ذِك القذر" بيرتن، ولين هم الأكثر بروزاً فقط. وفي القـرن العـشـرين، يحـضر الـى الـذهن جيـد، وكـونراد، وموم، وعشرات غيرهم. وما سـعوا اليـه غالبـاً هـو – بحـق – فيمـا أعتقـد – نمط آخر من الجنسية، قد يكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالإثم؛ لكن حتى هذا البحث، إذا كرره عدد كاف من الناس، يمكن أن يـصل (وقـد وصـل فعلاً) الى الدرجة نفسها من الانتظام والتوحدية التي وصلتها المعرفة. وبمرور الوقت أصبح "الجنس الـشرقي" سلعة تعادل في سـوائيتها أي سـلعة أخـري فـي المتنـاول ضـمن الثقافـة الجماهيريـة، بحيـث أن القـراء والكتاب كانوا يستطيعون الحصول عليها، إذا رغبوا في ذلك، دونما حاجة الى الذهاب الى الشرق.

كان صحيحاً دون شك أن فرنسا، مع منتصف القرن التاسع عشر، والـي درجة لا تقل عن انكلترا وبقية أوروبا، كانت قد طوّرت صناعة معرفة مردهرة من النمط الذي كان فلوبير قد خافه. فقد كان عدد عظيم من النصوص ينتج، وكانت، وذلك أهم، الوكالات والمؤسسات المعنية بإشاعة هذه النصوص وانتشارها موجودة في كل مكان. وكما لاحظ مؤرخو العلوم والمعرفة، فقد كان تنظيم حقول المعرفة العلمية والمتفقهـة الـذي تـم فـي القرن التاسع عشر، صارماً وشاملاً في آن واحد. وقـد أصـيح البحـث نـشـاطاً متواتراً منتظماً؛ وكان ثمة تبادل منظم للمعلومات، واتفاق على ماهية المشكلات <المطروحة> وكذلك على المناسق الملائمة للبحث ولنتائج البحث (115). وكان الجهاز الـذي يخدم الدراسـات الـشرقية جـزءاً مـن هـذا الواقع، وذلك بالتأكيد ما كان في ذهن فلوبير حين أعلن أن "كل إنسان سيلبس زياً موحداً" ولم يعد المستشرق هاوياً موهوباً مليئاً بالحماسة، وإذا كان كذلك، فإن المشكلات ستعترض سبيل أخذه مأخذ الجد كباحث. وأن يكون المرء مستشرقاً أصبح يعني التدريب الجامعي في الدراسات الشرقية (وبحلول 1850 كان قد أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامـل فـي أحـد فـروع الدراسـات الـشرقية)، وعنـي ذلـك الـدعم المـادي لـرحلات المـرء (مـن قبـل إحـدي الجمعيـات الآسـيوية، أو مـن قبـل لجنـة

اكتشاف جغرافية أوعن طريق منحة حكومية)، وعنى ذلك النشر بشكل مقرّ مجاز (وقد يكون ذلك في طبعة لإحدى الجمعيات المتفقهة أو للجنة الترجمة حمن اللغات> الشرقية). وبالنسبة لنقابة باحثي الاستشراق وللجمهور الواسع معاً، كان مثل هذا الإقرار الموحد الذي كسا البحث الاستشراقي، لا الشهادة الشخصية أو الأنطباعية الذاتية، هو العلم.

وقد أضيف الى التنظيم الخانق للمادة الـشرقية الاهتمـام المتـسـارع الـذي أولتـه القـوي <العظمـي> (كمـا لَقبـت الامبراطوريـات الأوروبيـة) للـشرق ولشرقي المتوسط (الليفانت) بصورة خاصة. ومنذ وقعت معادة شـنك عـام 1806 بين الامبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمي، فقد كانت المسألة الشرقية تحوَّم في الأفق الأوروبي المتوسطي بصورة متزايدة البروز. ولقـد كانت مصالح بريطانيا في الشرق أضخم مـن مـصالح فرنـسـا، لكـن علينـا ألا ننسي تحركات روسـيا الـي الـشرق (فقـد احتلـت سـمرقند وبخـاري عـام 1868؛ وكان الخط الحديدي عابر الخزر يزداد امتداداً بانتظام)، أو تحركات المانيا أو النمسا – هنغاريا. بيد أن تدخل فرنسا في شمال أفريقيا لـم يكـن المكوَّن الوحيـد لـسياستها الاسـلامية. ففـي 1860، أثنـاء الـصدامات بـين الموارنة والدروز في لبنان (التي كان لامارتين ونرفال قد تنبأ بها)، دعمت فرنسا المسيحيين، بينما دعمت انكلترا الـدروز، ذلـك أن مـا كـان يقـف فـي المركز من السياسة الأوروبية في المشرق بأكملها هـو مـسألة الأقليات، التــي ادّعــت القــوى <العظمــى> كــلّ بطريقتهــا الخاصــة، أنهـِـا تحمــي "مصالحها" وتمثلها. وقد درست جميع الأقليـات مـن يهـود، وروم أرثـوذكس، وارثوذكس روسيين، ودروز، وشركس، وأرمينيين، وأكراد، والمـذاهب والملـل المسيحية الصغيرة المختلفة وخُطط لها، وتُـؤومر عليها مـن قبـل القـوي الأوروبية التي كانت ترتجل، كما كانت تصوغ وتبني، سياساتها الشرقية.

إنني لأذكر مثل هذه الأمور ببساطة كوسيلة لأبقي حياً الحس بتراكم طبقة فوق طبقة من المصالح، والمعرفة الرسمية، والضغط المؤسساتي، الذي غطى الشرق، كموضوع وكإقليم جغرافي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر (116). وحتى أكثر كتب الرحلات سلامة وأقلها إساءة ولقد كُتبت مئات منها، حرفياً، بعد منتصف القرن – أسهمت في ازدياد كثافة الوعي العام للشرق؛ ولقد فصل خط مستقيم محدد بقوة بين متع الحجاج الأفراد الى الشرق ومغامراتهم المتنوعة، وشهاداتهم الغنية بالاحتمالات (وكان بينهم رحالة أمريكيون، مثل مارك توين وهرمن ملفيل) المكومين، التقارير الموثوق بها للرحالة الباحثين، والارساليات، والموظفين الحكوميين، وغيرهم من الشهود والخبراء. ولقد قام هذا الخط الفاصل بوضوح في ذهن فلوبير، كما لا بد أنه كان قائماً في أي وعي فردي لم يكن يمتلك منظوراً بريئاً لمعاينة الشرق كمنطقة للاستغلال الأدبي.

كان لدى الكتاب الانكليز بشكل عام حس أكثر بروزاً وصلابة لمـا كـان يمكـن للحج الى الشرق أن يستتبعه مما كان لدى الفرنسيين. ولقـد كانـت الهنـد ثابتاً حقيقياً قيماً في هذا الحس، ولذلك فقد اكتسبت الأقاليم الواقعة بين البحر المتوسط وبين الهند أهمية خاصة تنسجم مع تلك الحقيقة، ونتيجة، فقد كان لدى كتاب رومانسيين مثل بايرن وسكوت رؤيا سياسية للشرق الأدنى ووعي صدامي للطريقة الت بينبغي للعلاقات بين الشرق وأوروبا أن تدار بها. ولقد سمح حس سكوت التاريخي له في روايته الطلسمان وكونت روبرت أوف باريس بأن يجعل هاتين الروايتين تدوران في فلسطين الحروب الصليبية وبيزنطة القرن الحادي عشر، على التوالي، دون أن يقلل ذلك من إدراكه السياسي البارع لكيفية سلوك القوى في الخارج. أما إخفاق رواية دزرائيلي تانكرد، فيمكن أن يُعزى بسهولة الى معرفة مؤلفها، التي ربما كانت نامية بإفراط، بالسياسة الشرقية وشبكة مصالح المؤسسة البريطانية؛ وتُغرق رغبة تانكرد البارعة للسفر الى القدس مباشرة قدمي دزرائيلي في حماة أوصاف معقدة تستثير السخرية لمحاولة زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز، والمسلمين، واليهود، والأوروبيين لصالحه السياسي.

وبنهاية الرواية، فإن بحث تانكرد الشرقي يكاد يكون قد تلاشى لأنه ليس في رؤيا دزرائيلي المادية للواقع الشرقي ما يغذي دوافع البطل الت يتميل الى التقلب. حتى جورج إليوت، الت يلم تزر الشرق أبداً، لم تتمكن من الاستمرار في خلق المعادل اليهودي لرحلة حج شرقية في (روايتها) دانييل دروندا (1876) دون أن تنحرف الى متاهات تعقيدات الواقع البريطاني كما أثر بشكل حاسم على المشروع الشرقي.

وهكذا، فحين لـم يكـن المتخلـل المعنـوي الـشرقي بالنـسبة للكاتـب الانكليزي قضية أسلوبية بالدرجة الأولى (كما هو في رباعيـات فيتزجرالـد أو في مغامرات حاجي بابا الأصفهاني لمورييه) فإنه فرض عليه مواجهـة طقـم من المقاومات الحادة لاستيهامه الفردي. فليس ثمة أعمال انكليزيـة تعـادل أعمال شاتوبريان، ولامارتين، ونرفال، وفلوبير، تماماً كما أن معادلي لين الاستـشراقيين المبكـرين – ساســي ورينـان – كانـا أكثـر وعيـاً منـه بكثيـر لكونهما كانا يخلقان ما يكتبان عنه. وكان الشكل في أعمال مثـل أيـوثين لــ كينغليك (1844) ومسرد شخصي لرحلة حج الى المدينة ومكة لبيرتن (1855 – 1856) تتابعياً بشكل صارم وخطياً وفياً لخطيته، كـأن المـؤلفين كانـا يصفان رحلة تسوق الي بازار شرقي أكثر مما كانـا يـصفان مغـامرة. وعمـل كينغليـك المـشـهور، والـشعبي الـي درجـة لا يـستحقها، هـو منـسق <كتالوج> مثير للشفقة لمركزية عرقية متبجحة ولمسارد تافهـة دون حـدود كالشرق الانكليزي. وقد كان غرضه المزعوم من الكتاب هو أن يبرهن على أن الترحـال فـي الـشـرق مهـم "لقولبـة شخـصيتك وصـياغتها – أي لهويتـك ذاتها"ً، بيد أن هذا في الحقيقة ينكشف عما لا يعدو أن يكون "تصليباً للاساميتك"، وحسك بالاستجنابية، والتمييز العنصري العام في كل شيء.

يخبرنا كينغليك ، مثلاً ، بأن ألف ليلة وليلة من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها "مجرد شرقي هو، من حيث الإبداع، شيء ميت وجاف – مومياء عقلية". ورغم أن كينغليك يعترف باتبهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات كاسحة عن الشرق، وثقافته، وتقليته، ومجتمعه. والكثير من الآراء التي يكررها آراء شرائعية، طبعاً، لكن من الشيق أن نرى الى أي درجة ضئيلة تركت تجربة رؤية الشرق أثرها على آرائه. وهو ، مثل كثير من الرحالة الآخرين، أكثر اهتماماً بإعادة صنع نفسه وصنع الشرق (ميت وجاف – مومياء عقلية) منه برؤية ما هو في متناول البصر. وكل كائن يقابله لا يعدو أن يوثق إيمانه بأن التعامل مع المشرقيين يتم على أفضل وجه حين يكونون خائفين، وأي أداة للإرهاب أفضل من أنا غربية حاكمة سيدة؟ وفي طريقه الى السويس عبر الصحراء، وحده، يمجد كينغليك اكتفاءه الذات يوقوته: "لقد كنت هنا في هذه الصحراء الأفريقية، وكنت أنا بنفسي، لا أحد آخر، أمسك بمقاليد عياتي" (118). ولقد خدم الشرق كينغليك للغرض التافه نسبياً، وهو جعله يسيطر على مقاليد نفسه بنفسه.

ومثل لامارتين من قبله، فقد وحد كينغليك، بارتياح، هوية وعيه المتفوق بوعي أمته، مع فرق حواحد> هو أنه ، في حالة الرجل الانكليزي، كانت حكومته أقرب الى أن تستقر في بقية الشرق مما كانت عليه فرنسا – للوقت الحاضر حعلى الأقل>. وقد رأى فلوبير هذا بدقة كاملة:

"يبدو لي مستحيلاً تقريباً أن أنكلترا، خلال وقت قصير، لن تصبح سيدة مصر. فهي الآن تملأ عدن بجنودها دون انقطاع، وعبور قناة السويس سيجعل من السهل على أصحاب الستر الحمراء أن يصلوا القاهرة ذات صباح جميل – وستصل الأنباء فرنسا بعد أسبوعين من ذلك وسيصاب الجمعي بالدهشة. تذكر تنبؤي: عندما تظهر أولى بوادر المشكلات في أوروبا، ستحتل انكلترا، مصر، وستحتل روسيا القسطنطينية؛ أما نحن فإننا ، انتقاماً، سنقود أنفسنا الى الذبح في جبال سورية" (119).

بالرغم من كل ما فيها من فردية متبجحة، تعبّر آراء كينغليك عن إرادة عامة وقومية بإزاء الشرق، وأناه هي أداة تعبير هذه الإرادة، لا سيدتها بأي شكل؛ فليس ثمة من دليل في كتابته على أنه كافح من أجل أن يخلق رأياً جديداً حول الشرق؛ ولم تكن شخصيته أو معرفته كافيتين لتحقيق ذلك، وهنا يكمن الفرق الضخم بينه وبين ريتشارد بيرتن. فقد كان بيرتن، كرحالة، مغامراً حقيقياً؛ كما كن، كباحث، قادراً على الوقوف نداً لأي مستشرق جامعي في أوروبا؛ وكان، كشخصيته، واعياً وعياً تاماً لضرورة التصادم بينه وبين المعلمين الرسميين الذين أداروا أوروبا والمعرفة الأوروبية بهذه اللاهوية الدقيقة وتلك الصرامة العملية. ويشهد كل شيء كتبه بيرتن لهذا الاستعداد للصدام، بازدراء لمنافسيه نادراً ما بلغ الدرجة التي بلغها في تمهيده لترجمته لألف ليلة وليلة. ويبدو أنه قد وجد نوعاً خاصاً من

المتعة الطفولية في إظهار أنه كان ذا معرفة تفوق معرفة أي باحث محترف، وأنه قد اكتسب تفاصيل تفوق كل ما اكتسبوه، وأنه كان قادراً على التعامل مع المادة بفطنة وكياسة وطراوة هم عنها عاجزون.

كما قلت سابقاً، يحتـل عمـل بيـرتن، النـابع مـن التجربـة الشخـصية، مكانـاً وسطاً بين الأجناس الاستـشراقية الـت يمثلهـا، مـن جهـةأولي، لـين ومـن جهة ثانية المستشرقون الفرنسيون الذين ناقشت أعمالهم. فسردياته الشرقية بنيت كزيارة حج، وفي حالة كتابه زيارة أخرى لأرض ميديان، فإنها بنيت كزيارة حج جديدة لمواضع ذات دلالة دينية حيناً، وسياسية واقتصادية حيناً. وبيرتن حاضر في هذه الأعمال بوصفه الشخصية الرئيسية فيها، وهـو موضوع المغامرة الخارقة أو موضوع لاستيهام (كالكتّاب الفرنسيين) بقدر ما هو المعلق الثقة والملاحظ الغربي المنفصل للمجتمع العادات الشرقية (مثـل لـين). وقـد اعتَبـر بيـرتن بحـق الأول فـي سلـسلة مـن الرحالـة الفيكتوريين الـي الـشرق الـذين كـانوا فـرديين بعنـف (وكـان الآخـران بلنـتْ وداوتي) من قبل توماس أسد الذي يبني عمله على المسافة الفاصلة، من حيث اللهجة والذكاء، بين عمل كاتبه(بيرتن) واربرتن المشهور الهلال والصليب (1844)، وكتاب روبـرت كيـرزن زيـارة الـي أديـرة شــرقي المتوسـط (1849)، وكتاب ثاكري (الذي لا يذكره) ملحوظات عن رحلة من كورنهل الـي القاهرة العظيمـة (1845) وهـو كتـاب مـسـل باعتـدال (120). ومـع ذلـك فـإن ميراث بيرتن أكثر تعقيداً وتشابكاً من الفردية بالـضبط لأننـا نـسـتطيع أن نجـد في كتاباته نموذجاً للـصراع بـين الفرديـة وبـين الـشعور القـوي بـالتلبس القـومي مـع أوروبـا (خـصوصاً انكلتـرا) مـن حيـث هـي قـوة امبرياليـة فـي الشرق. ويشير أسد بحساسية الى أن بيرتن كان امبريالياً رغم ربطه المتعاطف لنفسه بالعرب؛ بيـد أن مـا هـو أكثـر علائقيـة هـو أن بيـرتن اعتبـر نفسه، في آن واحد، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا توحد الهوية بينه وبين الـشرق بوصفه مكاناً للحريـة مـن الـسلطة الأخلاقيـة الفيكتوريـة) وعمـيلاً محتملاً للسلطة في المشرق. وما هو شيق، هو طريق التعايش بين دورين متعارضين متعاديين رآهما بيرتن لنفسه.

في النهاية تقلص المشكلة ذاتها الى مشكلة معرفة الشرق، وذلك هو السبب في أن دراستنا لاستشراق بيرتن ينبغي أن تشكل خاتمة مسردنا للبنى الاستشراقية والاستبناء عبر الجزء الأعظم من القرن التاسع عشر. فمن حيث هو مغامر رحالة تصور بيرتن نفسه بوصفه مشاركاً في حياة الناس الذين عاش في أرضهم. واستطاع بنجاح أبعد بكثير من تي. أي.لورنس، أن يصبح شرقياً، فهو لم يتكلم اللغة بطلاقة وحسب، بل إنه استطاع أن ينفذ الى قلب الإسلام ويحقق، متنكراً كطبيب هندي مسلم، الحج الى مكة. بيد أن حقيقة بيرتن الفائقة، في اعتقادي، هي أنه كان بصورة خارقة يدرك الى أي درجة كانت الحياة الانسانية في المجتمع محكومة بالقواعد وأنظمة الترميز. وتجلو المعلومات الهائلة التي عرفها عن الشرق كلها، والتي تنقش كل صفحة كتبها، أنه عرف أن الشرق بشكل

عام والإسلام بشكل خاص كانا نظامين للمعلومات، والسلوك، والاعتقاد، وإن كون المرء شرقياً أو مسلماً يعني معرفة أشياء معينة بطريقة معينة، وأن هذه الأشياء كانت طبعاً خاضعة للتاريخ والجغرافيا، ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به. وهكذا فإن مسارده لرحلاته في المشرق تجلو لنا وعياً مدركاً لهذه الأشياء وقادراً على اتخاذ مسار له فيما بينها؛ ولم يكن في وسع شخص لم يعرف العربية والإسلام كما عرفهما بيرتن أن يبلغ المدى الذي بلغه إذ أصبح فعلاً حاجاً الى مكة والمدينة. وهكذا فإن ما نقرأه في نثره هو تاريخ وعي يتلمس طريقه عبر ثقافة أجنبية بفضل امتصاصه بنجاح لأنظمة المعلومات والسلوك فيها. ولقد تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إسار أصوله الأوروبية الى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي. وكل مشهد في الحج يجلوه منتصراً على العقبات التي يعيش كشرقي. وكل مشهد في الحج يجلوه منتصراً على العقبات التي تعترضه، هو الأجنبي في مكان غريب. وقد استطاع أن يفعل ذلك لأنه امتلك قدراً من المعرفة بمجتمع أجنبي كافياً لهذا الغرض.

ولا نشعر لدي أي كاتب ممن كتبوا عن الشرق كما نشعر في كتابـة بيـرتن بأن التعميمـات حـول الـشـرقي – مـثلاً الـصفحات التـي يكتبهـا عـن مفهـوم الكيف عند العرب أو كيف يلائم التعليم العقل الشرقي (وهي صفحات كـان يقصد بها بوضوح التصدي لتأكيدات ماكولي الـساذجة وردهـا) – (121) هـي نتيجة المعرفة المكتسبة عن الشرق بالعيش فيه، برؤيته فعلاً رؤية مباشرة، والمحاولة الحقيقية لرؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر شخص مستغرق فيها. بيد أن ما يظل أبدأ قريباً من السطح في نثر بيرتن هو حـس آخـر يـشع منـه، حـس بالتأكيـد والـسيطرة علىتعقيـدات الحيـاة الـشرقية وتشابكاتها. فكل هامش من هوامش بيرتن، سواء في الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (ويصدق ذلك على "مقالته النهائية" لهذه الترجمة) كان يقصد به أن يكون شهادة لانتصاره على نظام المعرفة الشرقية الفاضح أحياناً، وهو نظام أتقنـه بيـرتن اتقانـاً كليـاً بنفـسـه. ذلـك أننـا حتـي فـي نثـر بيرتن لا نُعطى الشرق مباشرة أبداً، وكل شبيء يتعلق بـه يقـدم لنـا عـن طريق تدخلات بيرتن العارفة (والشبقة في كثير من الأحيان)، التي تـذكرنا مـراراً كيـف تـسلم بيـرتن مقاليـد إدارة الحيـاة الـشرقية لأغـراض كتابتـه السردية. وهذه الحقيقة – وهي في الحج حقيقة – هي ما يـسمي بـوعي بيرتن الى منزلة التفوق على الشرق. وفي هـذا الموضع ، تجابه فرديته، بالضرورة، بل إنها في الواقع تتحد بصوت الامبراطورية، وهيي نفسيها نظام من القواعد، والترميزات، والعادات المعرفية المحسوسة. وهكذا، فحين يخبرنا بيرتن في الحج بأن "مصر كنـز ينبغـي أن ينـال" وأنهـا "الجـائزة الأكثـر إغراء التي يمدها الشرق لطموح أوروبا، دون أن يستثني من ذلك حتى القرن الذهبي" (123) فإن علينا أن نميـز كيـف يتخلـل صـوت سـيد المعرفـة الشرقية المفرط في تميزه الفردي صوت الطموح الأوروبي لحكم الشرق.

يتنبأ صوتا بيرتن اللذان يمتزجان في صوت واحد بعمل المستشرقين من حيث هم عملاء امبرياليون مثل تي. أي. لورنس، وإدوارد هنري بالمر،

ودي. جي. هوغارت، وجرترود بل، ورونالد ستورز، وسانت جون فيلبي، ووليام غيفورد بالغريف، لنسمى فقط بعضاً من الكتاب الانكليز. كانت النية المزدوجة لعمل بيرتن في الوقت نفسه أن يستخدم إقامته في الشرق للملاحظة العلمية وألا يضحي بسهولة بفرديته في سبيل تحقيق هذا الغرض. وتقوده الثانية من هاتين النيتين بصورة حتمية الى الإذعان للأولى لأنه، كما سيبدو واضحاً الى درجة أبعد، أوروبي لا يمكن في نظره لمعرفة كالمعرفة التي يمتلكها للمجتمع الشرقي أن تتاح إلا لأوروبي له وعي أوروبي ذاتي لكون المجتمع مجموعة من القواعد والممارسات. وبكلمات أخرى، فمن أجل أن يكون المرة أوروبياً في الشرق، وأن يكون كذلك بمعرفة، فإنع ليه أن يرى السرق ويعرفه بوصفه مجالاً تحكمه أوروبا، والاستشراق، وهو نظام المعرفة الأوروبية أو الغربية بالشرق، يصبح هكذا مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق، وتطغى هذه السيطرة بشكل مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق، وتطغى هذه السيطرة بشكل فعال حتى على الشذوذات المميزة لأسلوب بيرتن الشخصي.

لقد بلغ بيرتن بتأكيد المعرفة الشخصية، الأصيلة، المتعاطفة والانسانية بالشرق الى أقصى حد يمكن أن تصله في صراعها مع سـجل محفوظـات المعرفة الأوروبية الرسمية بالـشرق. وفي تاريخ محاولات القـرن التاسـع عشر لترميم أقاليم المعرفة والحياة المختلفة وإعادة بنائها، وإنقاذها، آسـهم الاستـشراق – مثـل جميـع فـروع المعرفـة الأخـرى المتفقّهـة ذات الإلهام الرومانسي – بنصيب وافر. ذلك أن الأمر لـم يقتصر علـي أن هـذا الحقل قد تطور من نظام من الملاحظة الملهمة الـي مـا دعـاه فلـوبير كليـة منظمة للمعرفة، بل إنه كذلك قلُّص شخصيات حتى أكثـر المـشـهورين مـن ممارسيه فردية، مثل بيرتن، الى دور الناسخ الامبريالي. فمن كونه مكاناً، أصبح الشرق مجالاً للحكم البحثي الفعلـي وللـسيطرة الامبرياليـة الكامنـة، وكان دور المستشرقين المبكرين مثل ساســي ورينـان ولـين هـو أن يـزودوا عملهم والشرق معاً بمشهدية إطارية. وقد سيطر المستشرقون المتأخرون، باحثين كانوا أو تخيّليين، على المشهد بقوة. وفي مرحلـة أكثـر تأخراً، إذ تطلب المشـهد إدارة، أصبح واضحاً أن المؤسـسات والحكومات أقدر على لعبة الإدارة من الأفراد. وذلك هو ميراث استشراق القرن التاسع عشر الذي أصبح القرن العشرون وريثاً لـه. وعلينا الآن أن نكتنـه الـي أبعـد مدىً ممكن من الضبط الطريقة التي سيطر بها استشراق القـرن الـشعرين – وقد دشنته العملية المطولة لاحتلال الغرب للـشرق منـذ الــ 1880 (ات) – بنجاح على الحرية والمعرفة؛ وباختصار الطريقة التي كُرِّس بها الاستشراق رسمياً محولاً النسخة عن نفسه، يعاد إنتاجها المرة بعد المرة.



مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق الفصل الثالث

البروفيسور إدوارد سعيد

الاستشراق الآن

"لقد شوهدوا وهم يحتضنون معبوداتهم مثل أطفال كبار مصابين بالشلل".

غوســـــتاف فلـــــوبير "اغــــواءات القـــديس انطــــوان"

"إن فتح الأرض، الذي يعنى غالباً انتزاعها من أولئك الذين لهم بشرة مختلفة أو أنوف أكثر تسطيحاً من أنوفنا بقليل، ليس شيئاً جميلاً حين تتأمله بعناية زائدة. وما يغفر له هو الفكرة <ذاتها> فقط فكرة تختفي وراءه؛ لا تظاهر عاطفي، بل فكرة؛ وإيمان لا أناني بالفكرة – شيء يمكن لك أن تقيمه، وتنحني أمامه، وتقدم له قرباناً . . . "

جوزيـــف كـــونراد "قلـــب الظلمـــة"

الاستشراق الكامن والظاهر

حاولت، في الفصل الأول، أن أشير الى مجال الفكر والفعل الذي تغطيه كلمة الاستشراق، مستخدماً، كنمطين ذوي امتياز، التجارب البريطانية والفرنسية للشرق الأدنى، والاسلام، والعرب، ومعهم. وفي هذه التجارب،

استشفقتَ علاقة غنية وحميمة، بل ربما كانت العلاقة الأكثر حميمية، بـين المغرب والمـشرق. ولقـد كانـت هـذه التجـارب جـزءاً مـن علاقـة أوروبيـة أو غربيـة بالـشرق أكثـر شـمولاً، بيـد أن مـا يبـدو أنـه تـرك أعمـق أثـر علـي الاستشراق كان حساً بالتصادم ثابتاً الى حد بعيد لـدى الغربيين الـذين تعاملوا مع الـشرق. وإن مفهـوم الحـدود الفاصـلة بـين الـشرق والغـرب، والدرجات المختلفة المتصورة للدونية والقوة، ومدى <التنوع> في العمل الذي أنجز، وأنماط الملامح المميزة التي نسبت الى الشرق، لتشهد كلها بوجود تقسيم تخيلي وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب، وعاشــه <الغربيون> لقرون عديدة. وفي الفصل الثاني ضاق محرق تركيزي الي درجة كبيرة. فقـد كنـت معنيـاً بالمراحـل المبكـرة لمـا أسـميه الاستـشراق الحديث، الذي بدأ خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ولأنني لم أنتو بدلاً من ذلـك مـسرداً لظهـور الاستشراق وتطوره ومؤسساته كما تشكلت ضد خلفية من التاريخ الفكـري، والثقـافي، والـسياسي حتـي حـوالي 1870 أو 1880. ورغـم أن اهتمامي بالاستشراق هناك قد شـمل عِـدداً مِتنوعـاً كبيـراً ِمـن البـاحثين والكتَّابِ التخيليينِ، فليس في وسعى أن أدعى أنني قدمت أكثر من صورة وجهية للبني النمطية (ولميولها العقائدية) التي تشكل هذا الميدان، ولترابطاته بميادين أخرى، ولأعمال بعض من أوسع باحثيه تأثيراً. ولقد كانت افتراضات الفاعلة الرئيسية – وما تـزال – هـي أن ميـادين المعرفـة والـتعلم، تماماً مثل المجتمع، والتقاليد الثقافية، والظروف الدنيويـة، والمـؤثرات التـي تمنح الثبات كالمدارس والمكتبات، والحكومات؛ وإضافةً أن كـلاً مـن نمطـي الكتابـة المتفقـه والتخيلـي لـيس حـراً أبـداً، بـل هـو محـدد فـي صـوره، وافتراضاته، ونياته؛ ثم ، أخيراً، أن التقدم الذي يحققه "علـم" كالاستـشراق في شكله الجامعي، أقل صحة موضوعياً مما نود أن نظن. وبإيجاز، فإن دراستي حتى الآن قد حاولت أن تصف الاقتصاد الـذي يجعـل الاستـشراق موضوعاً متناسقاً ومنسجماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار أن كلمة الشرق، من حيث هو فكرة، أو مفهوم، أو صورة، ذات رنـين ثقـافي شــيق لا يستهان په في الغرب.

إنني لأدرك أن مثل هذه الافتراضات لا تخلو من جانب مثير للجدال. فمعظمنا يفترضون بطريقة عامة أن المعرفة والبحث يتحركان الى الامام، ونحن نشعر بأنهما يتحسنان مع مرور الزمن وتراكم المعلومات، وتشذيب المناهج وتدقيقها وإذ تحسن أجيال لاحقة من الباحثين جهود الأجيال السابقة. وإضافة، فإننا نضمر اسطوريات للخلق نؤمن معها بأن العبقرية الفنية، والموهبة الأصلية، والفكر النافذ القوي يمكن أن تقفز خارج حدود زمانها ومكانها لتضع أمام العالم عملاً جديداً. ولن يكون مجدياً في شيء أن ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة. وعلى ذلك فإن إمكانيات ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة. وعلى ذلك فإن إمكانيات العمل المتاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود، تماماً كما هو صحيح أن الموهبة العظيمة تشعر باحترام إيجابي سليم لما أنجزه الآخرون قبلها ولما يحتويه حقل الدراسة حالذي تعمل فيه>.

وتميل أعمال الأسلاف، والحياة المؤسساتية لميدان من ميادين البحث، والطبيعة الجماعية لأي مشروع متفقه، تميل هذه، كي لا نقـول شـيئاً عـن الأحوال الاقتصادية والاجتماعيـة، الـي تقليـل تـأثير انتـاج الباحـث الفـرد. وإن ميداناً كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة فـي ضـوء ارتباطـه بالمعرفـة التقليديـة (الدراسـات الكلاسـيكية، الكتـاب المقدس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي اليه (كتب الرجلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش). وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تيلور نوع من الاجماع: إذ بدت أشياء معينة، وأنماط معينة مـن التقريـرات، وأنمـاط معينة من الأعمال، صحيحةً في نظر المستشرق. وقد بني هـو عملـه وبحثه عليها، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتَّاب وباحثين جـدد. ومـن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤيا، والدراسة، والكتابة المنظمة المقننـة (أو المـشرقنة)، تـسيطر عليـه الـضرورات الحتميـة، والمنظـورات، والأهـواءِ العقائديـة الملائمـة، ظاهريـاً، للـشرق. فالـشرق يـدرّس، ويبحـث، ويُدار، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة.

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق ، إذن، هو نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق الىمجال المعرفة الغربية، والـوعي الغربي، وفي مرحلة تالية، الامبراطورية الغربية. وإذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر، فذلك ببساطة لأنني أومن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة. فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته، وشعوبه، وأقاليمه المحلية. واكتشافات الاستشراق الموضوعية وهي حصيلة> عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، ودوّنوا النحو في مجمّعات، ووضعوا المعاجم، وأعادوا تركيب حقب منسية، وأنتجوا معرفة يمكن تحريها وامتحانها وضعياً – كانت تركيب حقب منسية، وأنتجوا معرفة يمكن تحريها وامتحانها وضعياً – كانت أخرى تنقلها اللغة، متجسدة في اللغة؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة، كما قال نيتشه مرة، سوى:

"جيش متحرك من الاستعارات، والكنايات، والتشبيهات المجسمة، وبإيجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عُمقت، ونُقلت، وزُخرفت شعرياً وبلاغياً، وصارت، بعد استعمال طويل تبدو صلبة، شرائعية، وملزمة لشعب ما: الحقائق إيهامات نسى المرء أنها كذلك" (1).

قد يصدمنا رأي كرأيى نيتشه هـذا بوصـفه مغاليـاً فـي العدميـة (النهيليـة)، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا الى أن الشـرق، مـن حيـث وُجـد فـي وعـي الغرب، كان لفظة تنامى لها فيما بعد حقل واسع من المعـاني، والترابطـات، والتضمينات، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة الى الـشـرق الحقيقـي بل الى الحقل المحيط باللفظة.

وهكذا، فالاستشراق ليس مجرد مـذهب إيجـابي حـول الـشرق يوجـد فـي وقت واحد محدد في الغرب، بـل هـو كـذلك تقليـد جـامعي ذو تـأثير (حـين يشير المرء الى مختص جامعي يدعى مستشرقاً)، كما أنه اقليم للاهتمـام يحدده الرحالة، والمشروعات التجارية، والحكومات والحملات العسكرية، وقرّاء الروايات ومسارد المغامرات الغريبة المدهشة، والمؤرخـون الطبيعيـون، والحجاج الذين يمثل الشرق لهِم نمطاً مخصصاً من المعرفة حـول أمـاكُن، وشعوب وحضارات معينة. وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقـة بالـشـرق كثيرة الحدوث، وتجذرت هـذه العبـارات بقـوة فـي الانـشـاء الأوروبـي. وتحـت العبارات كان ثمـة شـريحة مـن المعتقـدات المذهبيـة حـول الـشـرق، وقـد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبيين، الـذين عكفُوا علَّى جوانب جوهرية من الشرق مثل الشخصية الـشَرقية، والطغيّان الـشَرقي، والحواسـية الـشرقية، ومـا الـي ذلـك. وبالنـسبةُ لأِي أُوروبـي فـي القـرْن التاسع عشر – وفي اعتقادي أن الانسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً – كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا – الحقائق بالمعنى الـذي أعطاه نيتشه للكلمة. ومن ثم يصدق، نتيجة لـذلك، أن كـل أوروبـي كـان، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق، عنصرياً عرقياً، امبريالياً، والـَى دَرجـة كليـة تقريباً، عرقي التمركز. ويمكن أن نخفف من حدة وخز الملصقات اللفظيـة إذا تذكرنا، إضافة الـي ذلـك، أن المجتمعـات البـشرية، أو علـي الأقـل الثقافـات الأكثر تقدماً، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية، والعنصرية، والتمركـز العرقي للتعامل مع الثقافات "الأخري".

وهكذا فقد دعّم الاستشراق ودُعّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل الى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم. وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان، جوهرياً، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه.

قدمت هذه المقولة في أوائل الفصل الأول، وكان غرض كل ما تبع ذلك من صفحات، تقريباً، أن يكون، جزئياً تعزيزاً لها. وأن مجرد وجود "حقل" كالاستشراق، دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب. ثمة عدد هائل من الصفحات المكتوبة حول الشرق، وهي تشير طبعاً الى درجة وقدر من التفاعل مع الشرق كبيرين، بيد أن المؤشر الحاسم لقوة الغرب هو أنه لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً. وحتى إذا أغفلنا حقيقة أن الجيوش، وموظفي القنصليات، والتجار، والحملات العلمية، وعلم الأثرية الغربية كانت دائماً تتجه الى الشرق، فإن عدد المسافرين من الشرق الاسلامي الى أوروبا بين 1800 و 1900 نزر

يسير بالقياس الى عدد المسافرين بالاتجاه الآخر (2). وعلاوة، فإن المسافرين الشرقيين في الغرب كانوا فيه من أجل أن يتعلموا منه ويفغروا أفواههم دهشة أمام ثقافة متقدمة، أما أغراض المسافرين الغربيين في الشرق فقد كانت، كما رأينا، من طبيعة أخرى. وبالإضافة الى هذا، فقد قدر أن حوالي 60.000 كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين 1800 و 1950 في الغرب؛ وليس ثمة ما يقارب هذا العدد أي مقاربة من الكتب الشرقية عن الغرب. فالاستشراق، من حيث هو جهاز ثقافي، هو عدوانية، ونشاط، ومحاكمة، وإرادة للحقيقة، ومعرفة. والشرق وجد من أجل الغرب، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين، الذين كان موقفهم من الموضوع الذي اشتغلوا عليه إما أبوياً أو متعالياً صراحة – إلا إذا كانوا، طبعاً، أثريين، وفي هذه الحالة كان الشرق "الكلاسيكي" رصيداً مشرفاً لهم لا للشرق الحديث التعيس. كذلك كان ثمة ما يغذي عمل الباحث الغربي ويسمّنه، وهو الوكالات والمؤسسات العديدة التي لم يكن لها ما يوازيها في المجتمع الشرقي.

من الجلي أن مثل هذا الانعدام للتوازن بين الشرق والغرب هو وظيفة أدائية لأنساق تاريخية متغيرة. فخلال أيامه الذهبية، سياسياً وعسكرياً، من القرن الثامن الى القرن السادس عشر، سيطر الاسلام على كلا الشرق والغرب. وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب؛ والآن، في أواخر القرن العشرين، يبدو أن هذا المركز يوجه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق. وقد توقف المسرد الذي قدمته في الفصل الثاني لاستشراق القرن التاسع عشر عن دمرحلة مشحونة بشكل خاص، في القسم الأخير من القرن، لحظة كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما كانت تعويقية، وتجريدية، وإسقاطية على وشك أن تكتسب حساً جديداً بروح الرسالة الدنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي. وهذه اللحظة وذلك المشروع هما أريد أن أصفه الآن، بشكل خاص لأنهما سيفرشان لنا خلفية هامة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين ولانبعاث القوة السياسية والعسكرية في الشرق.

كنت قد ألمحت، في مناسبات عدة، الى الوشائج بين الاستشراق كجسد من الأفكار، أو المعتقدات، أو الشعيرات اللغوية، أوالمعرفة بالشرق، وبين مدارس فكرية أخرى في الثقافة بشكل عام. ولقد كان أحد التطورات الهامة في استشراق القرن التاسع عشر تكرير الأفكار الجوهرية حول الشرق – حواسيته، وميله الى الطغيان، وعقليته المنحرفة، وعادة غياب الدقة لديه، وتخلفه – وتحويلها الى تناسق مستقل مقبول دون تحد؛ وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظة شرقي إشعاراً كافياً لكي يحدد للقارئ هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق. وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وساريةً موضوعياً، وكان يبدو أنها تمتلك المعلومات معرفية معادلة للمكانة التي يمتلكها التأريخ الزمني المتتابع أو الموقع الجغرافي. فالمادة الشرقية في شكلها الأكثر أساسية ، إذن، لم

تكن عرضة للانتهاك من قبل الاكتشافات التي يقوم بها إنسان ما، ولم يبد أنها خضعت حتى مرة واحدة لتقييم جديد كلي. وبدلاً من ذلك، فإن أعمال الباحثين المختلفين والكتّاب التخيليين في القرن التاسع عشر جعلت هذا الجسد الأساسي من المعرفة أكثر وضوحاً، وأكثر تفصيلاً، وأكبر حجماً وأكثر تمايزاً من "الاستغراب". ورغم ذلك، فإن أفكار المستشرقين كانت قادرة على الدخول في تحالف مع النظريات الفلسفية العامة (كتلك النظريات المتعلقة بتاريخ الانسان والحضارة) والفرضيات الكونية الفضفاضة، كما يدعوها الفلاسفة أحياناً، وقد كان المسهمون المحترفون في المعرفة الشرقية، بأكثر من وجه، حراصاً على أن يصوغوا تشكيلاتهم وأفكارهم، وعملهم البحثي، وملاحظاتهم الموزونة المعاصرة، بلغة ومصطلح يشتقان سريانهما الثقافي من علوم وأنظمة فكرية أخرى.

التمييز الذي أقيمه هو، في الواقع، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتأكيد عصية على اللمس)، سـوف أسـميها الاستـشراق الكـامن، ومختلـف الآراء المعبر عنها حول المجتمع واللغات، والآداب ، والتاريخ، وعلم الاجتماع، الشرقية، وما اليها، والتي سأسميها الاستشراق الظاهر. إن كل تغيير في المعرفة بالشرق، مهما كان نوعه، يحدث حصرياً تقريباً في الاستشراق الظـاهر؛ أمـا إجماعيـة الاستـشراق الكـامن ، واسـتقراره، وقدرتـه علـي الاستمرار فهي نوعاً، ثابتة لا تكاد تتغير. في أعمال كتاب القرن التاسيع عشر الذين درستهم في الفصل الثاني، يمكن تخصيص الفروق بـين أفكـار كاتب وآخر عن الشرق بأنها، حصرياً، فروق ظاهرة، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي، وهو نادراً ما كانت فروقاً في المضمون. فلم يمس أي منهم للاختراق، وبقابليته الكسلوة للتطريق؛ وذلك هـو الـسبب فـي أن جميع الذين كتبوا عن الشرق، من رينان الى ماركس (من وجهة نظر عقائديـة) أو مـن أكثـر البـاحثين صـرامة ودقـة (لـين وسـاســي) الــي أكثـر الخيالات حيوية (فلوبير ونرفال)، رأوا الشرق موضعاً يتطلب العناية الغربية، وإعادة البناء الغربيـة، بـل حتـي الخـلاص الغربـي. وقـد وُجـد الـشرق مكانـاً معزولاً عن التيار الرئيسي للتقدم الأوروبي في العلوم، والآداب، والفنون، والاقتصاد والتجارة. وهكذا فقد بدت جميع القيم التي نُـسبتْ الـي الـشرق، السيئ منها والمستحسن، وظائف أدائية لاهتمام غربي رفيع التخصص بالشرق. وقد كان هذا الموضع منذ حوالي الـ 1870 (ات) وعبر القـسم الأول من القرن العشرين – لكن لأعط عدداً من الأمثلة التي توضح ما أعنيه.

ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر، بالأفكار السائدة حول الشس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي، وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في <كتاب> كوفييه مملكة الحيوان، و <كتاب> غوبينو مقالة في التفاوت بين العروق الانسانية و <كتاب> روبرت نوكس عروق الانسان السوداء شريكاً رغوياً في الاستشراق الكامن. والى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية، بدا أنها تؤكد السريان "العلمي"

لتقسيم العروق الى متقدمة ومتخلفة، أو أوروبية – آرية وشرقية – أفريقية. وهكذا، فإن قضية الامبريالية بأكملها، كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الامبريالية والمناوئين لها على حد سواء، دفعت التقسيم الأنماطي الثنائي الى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة (أو محكومة) خطوة الى الأمام. يطرح جون وستليك، مثلاً، في كتابه فصول في مبادئ القانون الدولي (1894)، منظومة تقول إن أقاليم الأرض المدعوة "غير متحضرة" (وهي لفظة تحميل ثقيل الافتراضات الشرقية، الى جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة. وبطريقة مماثلة، فإن أفكار كتّاب مثل كارل بيترز، ليوبولد دوسوسير، وتشارلس تمبل تعتمد على ثنائية المتقدم المتخلف (3) التي أعتنقت ودُعي اليها بقوة مركزية في المتشراق القسم الأخير من القرن التاسع عشر.

كان الشرقيون، جنباً الى جنب مع الشعوب الأخرى الت يوصفت بأنها متخلفة، منحطة، غير متحضرة، وقاصرة عقلياً، يعاينون ضمن إطار تألف من الحتمية الحيوية حالبيولوجية> والتأنيب الأخلاقي – السياسي. وربط الشرقي، بهذه الصورة، الى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء، الفقراء) بوصفهم جميعاً يشتركون في هوية أفضل وصف لها هو أنها أجنبية. ونادراً ما رُؤي الشرقيون أو نظر اليهم؛ بل لقد نُظر عبرهم، وحُللوا لا كمواطنين، أو حتى كبشر، بل كمشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود أو الاحتلال – حين بدأت القوى الاستعمارية تتشهّى الحصر ضمن حدود أو الاحتلال – حين بدأت القوى الاستعمارية تتشهّى أراضيهم بشكل علني. والنقطة حالمثارة هنا> هي أن مجرد تسمية أراضيهم بالإشارة الى متضمناً للفعل.

فما دام الشرق ينتمي الى عرق محكوم، فقد كان ينبغي له أن يُحكم؛ لقد كان الأمر بهذه البساطة. ويتوفر المثل الكلاسيكي لمحكامة كهذه، ولفعل كهذا، في كتاب غوستاف لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب (1894). كهذا، في كتاب غوستاف لوبون القوانين النفسية لتطور الشعوب (1894). لكن كان ثمة استعمالات أخرى للاستشراق الكامن. فإذا كانت هذه المجموعة من الأفكار قد أتاحت للمرء أن يفصل الشرقيين عن القوى المتقدمة، المتحضرة، وإذا كان الشرق "الكلاسيكي" قد أدى الغرض المستشرق ولتغافله الكامل عن الشرقيين المعاصرين فإن الاستشراق الكامن شجع كذلك حنمو> تصور ذكوري شاذ، كي لا نقول بغيض، للعالم. وقد أشرت الى هذا، بطريقة عابرة، فيما سبق من مناقشتي لرينان. لقد نظر الى الذكر الشرقي في عزلة عن المجتمع الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، مما يشبه الازدراء والخوف. وأبعد من ذلك، فإن الاستشراق نفسه كان، حصراً، إقليماً ذكورياً؛ ومثل كثير من النقابات المهنية في العصر الحديث،

فقد عاين الاستشراق نفسه ومادة دراسته من خلال غمامات جنسوية. وذلك بين في كتابات الرحالة والروائيين خاصة: فالنساء حفيها> عادة هن مخلوقات لقوة استيهامية لدى الذكر. وهن يعبرن عن حواسيه لا حدود لها، كما أنهن يكدن يكن غبيات، وهن، فوق كل شيء، رغوبات وعلى استعداد.

وتمثل كشك هانم، شخصية فلوبير، النموذج البدئي لهذه الكاريكاتيرات، التي كانت شائعة بما يكفي في روايات الجنس المكشوف (مثل رواية بيير لويس افرودايت) التي تستقي جدتها من الشرق لاكتساب الإثارة. وعلاوة، فإن التصور الذكوري للعالم، في تأثيره على المستشرق الممارس، يميل الى أن يكون سكونيا، متجمداً، مثبتاً الى الأبد. وتنكر على الشرق وعلى الشرقي، حفي هذا التصور> عين إمكانية التطور، والتحول، والحركة الانسانية، بمعنى الكلمة الأعمق. وتُوحّد هوية الشرق والشرقي، كنوعية معروفة و، في نهاية المطاف، لا متحركة أو لا منتجة، بنوع سيئ من الأبدية: ومن هنا فحين يوصف الشرق باستحسان، ترد عبارات مثل "حكمة الشرق".

ولقد اتخذ هذا الاستشراق الذكوري الـسكوني أشـكالاً متنوعـة فـي أواخـر القرن التاسع عشر، إذ نُقل من تقييم اجتماعي ضمني الـي تقيـيم ثقـافي مفخم، خصوصاً حين كان الاسلام موضوع المناقشة. ولقد هاجم مؤرخون ثقافیون محترمون، مثل لیوبولد فون رانکه وجاکوب بیرکهاردت، الاسلام بعنف كأنهم كانوا يتعاملون لا مع تجريـد مـن التـشبيه التجـسيمي، بـل مـع ثقافة سيا – دينية يمكن إصدار تعميمات عميقة حولها واعتبارها مسوغة: ففي كتابه تاريخ العـالم، (1881 – 1888) تحـدث رانكـه عـن الاســلام واصـفاً هزيمتـه أمـام الـشعوب الجرمانيـة – الرومانيـة، وفـي "شــذرات تاريخيـة" (ملحوظات غير منشورة ، 1893) تحدث بيركهاردت عن الاسلام <كشيء> بائس عار، وتافه (4). وقد قام بمثل هذه العمليات الفكرية بمهارة وحماسة أبلغ بكثير، أوسفالد اسْبنغلر الذي تمللاً أفكاره حول شخصية مجوسية (المثل الأعلى عليها المسلم الشرقي) كتابه تدهور الغـرب (1918 – 1922) و "علم تركيب الثقافات" الذي يدعو اليه هذا الكتاب. وكان ما اعتمدت عليه هذه المفهومات للشرق المنتشرة انتشاراً واسعاً، غياب الشرق شبه الكلـي فـي الثقافـة الغربيـة المعاصـرة كقـوة أحـسّ بهـا <الغـرب> وجربهـا إحساساً حقيقياً أصيلاً. ولقد ظل الشرق دائماً في الغرب، ولعدد من الأسباب البينة، في موقع الخارجي والشريك الضعيف المُحتوى في آن واحـد. ولـئن كـان الدارسـون الغربيـون قـد وعـوا الـشرقيين المعاصـرين أو الحركات الفكريـة والثقافيـة الـشرقية الـي أي حـد، إنهـم تـصوروها إمـا ظـلاً صامتاً ينتظر المستشرق لكي يهبه الحياة، ويدخله الواقع، أونمطاً من البروليتاريا الثقافية والفكرية النافعة لنشاط المستشرق التفسيري الجليل، وضرورياً لأدائه لـدوره كقـاض فـائق، وإنـسـان متفقـه، وكـإرادة ثقافيـة قويـة. وأقصد هنا الى القول بأن الـشرق، في المناقـشات التي تتنـاول الـشرق، غيابً مطلق؛ بينما يحس المرء المستشرق وما يقول حضوراً <مطلقاً>؛ بيد أن علينا ألا ننسى أن حضور المستشرق يصبح ممكناً بسبب غياب الشرق الفعلي. وتعرض حقيقة الإبدال والإزاحة هذه، كما ينبغي أن تسمى، المستشرق نفسه لشيء من الضغط لكي يقلص الشرق في عمله، حتى بعد أن يكون قد نذر قدراً كبيراً من الوقت من أجل إضاءته وشرحه. بأي طريقة أخرى يستطيع المرء أن يوضح وجود نتاج دراسي رئيسي من النمط الذي يرتبط في أذهاننا بيوليس فيلهاوزن وتيودور نوللدكه ثم وجود تلك التقريرات العارية، الكاسحة، التي تطغى عليه، وتشوه بصورة كلية تقريباً، سمعة موضوع دراستهما المختار. وهكذا كان في وسع نولدكه أن يعلن عام 1887 أن خلاصة عمله كله، كمستشرق، كانت تأكيد رأيه في "المنزلة الوضيعة" للشعوب الشرقية (5). وقد كان نولدكه، مثل كارل بكر، هيليني النزوع، أظهر حبه لليونان، بطريقة تثير الاستغراب هي إظهار كره لا ريب فيه للشرق، الشرق الذي كان، بعد كل حساب، موضوع دراسته كباحث.

تقود دراسة جال فردنبرغ القيمة والذكية جداً للاستشراق، الاسلام في مرآة الغرب، اكتناهاً لخمسة خبراء مهمين كصانعين لصورة معينة للاسلام. واستعارة الصورة – المرآة التي يستخدمها فاردنبرغ حلوصف> الاستشراق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، دقيقة ملائمة. ففي عمل كل من المستشرقين البارزين حالذين يدرسهم>، ثمة رؤيا للاسلام على درجة عالية من التحيز، بل حتى من العدائية لدى أربعة منهم، كما لو أن كل كاتب منهم رأى الاسلام انعكاساً لضعفه الخاص المختار. وقد كان لك منهم متفقهاً بعمق، كما كان أسلوب، إسهامه فريداً.

وفي مجموعهم، يمثل المستشرقون الخمسة الأفضل والأقـوى فـي تـراث <الاستشراق> خلال الفترة الواقعة، بصورة تقريبية، بين الــ 1880 (ات) وسنوات ما بين الحربين <العالميتين>. غير أن تقدير إغناز غولدتسيهر لتسامح الاسلام بإزاء الديانات الأخرى أفسده كرهه لتشبيهية محمد التجسيمية وللاهوت الاسـلام وفقـه المفـرطين فـي الخارجيـة؛ كمـا أفـسـد اهتمام دنكن بلاك ماكدونلـ (بتقـوى الاسـلام وسـنيّته تصوره لما اعتبـره مسيحية الاسـلام المهرطقـة: أمـا كـارك بكـر فقـد جعلـه فهمـه <الخـاص> لحضارة الاسلام يري هذه الحضارة بوصفها لا متطورة التي درجة مؤسية؛ كذلك قادت دراسات سي. سنوك هيرغرونج، التي بلغت درجة عالية من التشذيب واللطف، للتصوف الاسلامي (الذي اعتبره الجزء الأساسـي مـن الاسلام) هذا الكاتب الى <إصدار> حكم قاس على مجدوديات التصوف الاسلامي الشالَّة؛ أما توحد الهوية الفائق لـدي ماسـينيون مع اللاهـوت الاسلامي، والشبوب العاطفي الصوفي، والفين الشعري، فقد جعله الي درجة تثير الاستغرب الفضولي عـاجزاً عـن أن يغفـر للاسـلام مـا اعتبـره هـو ثورة الاسلام المحافظة بعمق ضد فكرة التجسد (المسيحي). و<هكذا> فإن الفروق الظاهرة بين مناهج <هؤلاء الكتّاب> تغـدو <فـي الّنهايـة> أقـل

ولدراسة فاردنبرغ فضيلة إضافية هي أنها تظهر أن هؤلاء الباحثين الخمسة اشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالميـة. فمنـذ المـؤتمر الأول للمستـشرقين عـام 1873، عـرف البـاحثون فـي هـذا الحقـل أعمـال بعضهم بعض وأحسوا حضور بعضهم بعضاً بصورة شديدة المباشرة. لكن ما لا يؤكده فاردنبرغ الى درجة كافية هـو أن معظـم مستـشرقي أواخـر القـرن التاسع عشر كانوا مشدودين الى بعضهم بعضاً سياسياً كذلك. فقد انتقل سنوك هيرغرونج مباشرة من دراسته للاسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون <الإدارية> لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة؛ كما كان ماكدونلـد وماسـينيون يستـشاران علـي صعيد واسـع، من قبل الإدارات الاستعمارية، كخبيرين بالقضايا الاسلامية، من شمالي افريقيا الى الباكستان؛ وكما يقول فاردنبرغ (لكن بإيجاز مفرط) فإن الباحثين الخمسة في وقت ما، صاغوا رؤيا للاسلام كان لها تأثير واسع على الـدوائر الحكومية عبر العالم الغربي <بأكمله> (7). وينبغي أن نضيف الى ملاحظة فاردنبرغ أن هؤلاء الخمسة الباحثين كانوا يكملون، ويوصلون البي الدرجة المطلقة من التشذيب والتنقية المحسوسين، الميل <البارز> منذ القرن السادس عشر والسابع عشر الى معالجة الشرق لا كمشكلة مكتبية غامضة وحسب بـل – بعبـارة ماسـون – أو رسـل – كــ "اقتـراح جـاد للتمثـل الكافي الفعلية للـشرق والمعرفة بمـا هـو شـرقي، لقيمـة اللغـة لاختـراق العادات والفكر، ولاجتلاء حتى أسرار التاريخ" (8).

تحدثت سابقاً عن الاشتمال على الشرق وتمثله، كما مورسا من قبل كتَّاب في اختلاف دانتي وديربيلو. وجلي أن ثمة فرقاً بين هذه الجهود وبـين ما كان قد اصبح، مع نهايـة القـرن التاسـع عـشر، مـشروعاً اوروبيـاً ثقافيـاً، وسياسياً، ومادياً ضخماً وصلباً وبحق. ولم يكن التدافع الاستعماري نحو أفريقيا في القرن التاسع عشر بأي شكل مقصوراً على أفريقيا، طبعاً. كما أن اختراق الشرق لم يكن كلية فكرة تالية مفاجئة، واحتدامية، بعد سـنوات من الدراسات الباحثة لآسيا. بل إن ما ينبغي علينا أن نواجهه هـو عمليـة طويلة وبطيئة من المصادرة التملكية التي حوّلت بها أوروبا نفسها، أو حـوّل الوعى الأوروبي للشرق نفسه، من كونه نصّياً وتأملياً الى كونه إدارياً، واقتـصادياً، بـل حتـي عـسكرياً. ولقـد كـان التغيـر الجـوهري تغيـراً فـضائياً وجغرافياً، أو كـان، بـالأحرى، تغيـراً فـي نوعيـة الإدراك الجغرافـي والفـضائي المتعلق بالـشرق. وكانـت التـسمية الـضاربة فـي القـدم للفـضاء الجغرافـي الواقع الـي الـشرق مـن أوروبـا بــ "الـشرقي" سياسـية فـي جانب منهـا، ومذهبية فـي جانـب، وتخيليـة فـي جانـب ثالـث: ولـم تكـن تتـضمن ترابطـاً ضِرورياً بن التجربة الفعلية للشرق واتلمعرفة بما هـو شـرقي، ومـن المؤكـد آن دانتي وديربيلو لـم يزعما لأفكارهما الـشرقية سـوي أنها كانـت موثّقة بتراث طويل متفقه (لا بتراث وجودي). أما حين يناقش الشرق لين، ورينـان،

وبيرتن، وبضع المئات من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر، فإن في وسعنا أن نلحظ على الفور موقفاً أكثر حميمية بل أكثر تملكية بكثير بإزاء الشرق والأشياء الشرقية. ولقد كان الفضاء الجغرافي للشرق – في الشكل البعيد الكلاسيكي والنائي زمنياً غالباً والذي أعاد به المستشرق بناء الشرق، وفي الشكل الفعلي بدقة الذي عيش فيه الشرق الحديث، ودُرس أو تُخيل – قد اخترق، أو صيغ ودرس، وامتُلك. وقد حوّل التأثير المتراكم لعقود من المعالجة الغربية السيادية الشرق من فضاء أجنبي الى فضاء استعماري. ولم يكن الأمر المهم في القسم الأخير من القرن التاسع عشر <السؤال> عما إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وتملكه، بل بالأحرى كيف شعر البريطانيون والفرنسيون أنهم فعلوا ذلك.

كان الكاتب البريطاني عن الشرق، والى درجة أبعد الإداري الاستعماري البريطاني، يتعامل مع أرض لم يكن ثمة من شك في أن قوة بريطانيا فيها كانت بحق تتصاعد وتنمو، رغم أن سكانها الأصليين، كانوا، ظاهرياً، أكثر انجذاباً الى فرنسا وسبل التفكير الفرنسية. أما من حيث الفضاء الفعلي للشرق، فإن إنكلترا كانت هناك حقيقة، بينما كانت فرسنا غائبة عنه، فيما عدا كونها مغوية متقلبة تغوي الساذجين الشرقيين الجهلة. وليس ثمة من إشارة أكثر تعبيراً عن هذا الفرق النوعي في المواقف الفضائية من النظر الى ما قاله لورد كرومر في الموضوع، الذي كان قريباص الى قلبه قرباً خاصاً:

إن الأسباب التي تجعل الحضارة الفرنسية ذات درجة خاصة من الجاذبية بالنسبة للآسيويين وسكان شرقي المتوسط <الليفانت> واضحة؛ وفي واقع الأمر، أن هذه الحضارة أكثر جاذبية من حضارتي انكلترا والمانيا، بل أنها، علاوة ، أكثر سهولة للتقليد. قارن بين الانكليزي الحيي، الذي لا يظهر حانفعالاته>، بحصريته الاجتماعية وعاداته العزلوية، مع الفرنسي المفعم حيوية والمدائني، الذي لا يعرف معنى لكلمة الحياء، والذي يبدو بعد عشر دقائق على علاقة صداقة حميمة مع أي إنسان يحدث أن يلقاه صدفة.

إن شبه المتعلم الشرقي لا يتدرك أن الأول <الانكليـزي> يمتلـك، مهمـا حدث، فضيلة الاخلاص، بينما يقوم الثاني غالبـاً بتمثيـل دور. و <الـشرقي> ينظر الى الانكليزي ببرود، لكنه يندفع الى أحضان الفرنسـي".

وبعد ذلك، تنمو الإشارات الجنسية بصورة طبيعية نوعاً. فالفرنسي ابتسامات خاصة، وفطنة وسرعة بديهة، ورشاقة. وأزيائية؛ أما الانكليزي فمتثاقف دؤوب بيكوني، دقيق. وتقوم دعوى كرومر، طبعاً، على الصلابة الانكليزية في مقابل الإغوائية الفرنسية دون أي حضور فعلي في الواقع المصري، يتابع كرومر قائلاً:

"هل ثمة ما يثير المفاجأة في أن المصري، بملكته الفكرية الخفيفة، يعجز عن أن يرى أن مغالطة ما تكمن غالباً في جنور تفكير الفرنسي، أو أنه يفضل اللمعان السطحي عند الفرنسي على تثاقلية الانكليزي أو الألماني غير الجذابة? أنظر، من جديد، الى الكمال النظري لنظم الإدارة الفرنسيةالتي يبدو ظاهرياً أنها موضوعة لمواجهة كل طارئ يمكن أن يطرأ. وقارن هذه الملامح مع أنظمة الانكليزي العملية، التي تضع القواعد لبضع من النقاط الرئيسية، وتترك كمية ضخمة من التفاصيل للتقدير الفردي. إن نصف المتعلم المصري ليفضل، بشكل طبيعي، نظام الفرنسيلأنه، من جميع النواحي الخارجية، أكثر كمالاً وأكثر سهولة في التطبيق. والمصري، علاوة، يخفق في أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم على الحقائق التي عليه أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم تطبيق الاجراءات الإدارية الفرنسية في مصر الى أن الحقائق ينبغي، في تطبيق الإجراءات الإدارية الفرنسية في مصر الى أن الحقائق ينبغي، في الغالب، أن تتكيف مع النظام الجاهز مسبقاً".

وما دام ثمة حضور بريطاني حقيقي في مصر، وما دام هذا الحضور كما يرى كرومر قائماً لا من أجل أن يدرّب العقل المصري بقدر ما هو قائم من أجل أن "يخلق شخصيته ويشكلها" فإنه ينتج عن ذلك أن الجاذبية الزائلة للفرنسي هي جاذبية الغادة الجميلة ذات "السحر المصطنع الى حد"، أما جاذبية البريطاني فإنها تنتمي الى "سيدة رزينة، متقدمة في السن ذات قيمة أخلاقية ربما كانت أعظم، لكنها ذات مظهر خارجي، أقل لذاذة" (9).

يستبطن التضاد الذي يقيمه كرومير بين المربية البريطانية الصلدة وبين الكاعب الفرنسية اللعوب موقعً انكلترا الامتيازي في الـشرق، "إن الحقئـق التـي علـي <الانكليـزي> أن يتعامـل معهـا" أكثـر تعقيـداً وتـشابكاً وإثـارة للإهتمـام عمومـاً، بحكـم كونهـا فـي يـد انكلتـرا، مـن أي شــيء بمقـدور الفرنسي الزئبقي أن يشير اليه. وبعد سنتين من نشر كتابه مصر الحديثة (1908) هوَّم كرومر فلسفياً في <كتابه> الاستعمار الروماني بسياساته التمثلية القمعية، مفضلاً، رغم كونه أكثر هلهلة نوعاً. لكن البريطانيين كانوا، فيما يتعلق بنقاط معينة، واضحين وضوحاً تاماً حتى لو بدت امبراطوريتهم "بطريقة قائمـة، مهلهلـة، لكنهـا أنجلـو – ساكـسونية بـشكل مميز نمطي" حائرة بين "إحدى قاعدتين – احتلال عـسـكري واسـع أو مبـدأ القومية [للعروق المحكومة]". بيد أن هذه الحيرة كانت في نهاية المطاف جامعية نظرية، لأن كرومر وبريطانيا نفسها في الواقع العملي كانا قد اختارا الوقوف ضد "مبدأ القومية". ثم أنه كان ثمة أشياء أخرى تنبغي ملاحظتها. إحدها أن يكن مستحـسناً. وثالثها – وأهمها – أن كرومـر تـصور أن الحـضور الامبريالي البريطاني في المستعمرات الشرقية ترك أثراً باقياً، كي لا نقـول زلزالياً، على العقـول والمجتمعـات ، فـي الـشرق. وتكـاد الاسـتعارة التـي اختارها كرومر للتعبير عن هذا التأثير أن تكون لاهوتية، فقد كانت فكرة الاختراق الغربي لمساحات الشرق الشاسعة بالغة القوة التجذر في ذهين كرومر. لذلك قال "إن البلاد التي عبرتْ عليها مـرة أنفـاس الغـرب – المثقلـة بالفكر العلمي، والتي تركت عليها هذه الأنفـاس فـي عبورهـا علامـةً قـادرةً على البقاء، لا يمكن أن تعود كماً كنت من قبل" (10).

على أية حال، كان كرومر على أصعدة كهذه أبعد ما يكون عن الذكاء الأصيل، فقد كان ما رآه والطريقة التي عبر بها عنه شيئاً متداولاً بين زملائه في كلا المؤسسة الامبريالية ومجتمع المفكرين. وهذا الاجماع صحيح الى درجة تستحق اللحظ فيما يخص زملاء كرومر نوّاب الملك، كيرزن، وسوتنهام، ولوغرد. وقد تحدث لورد كيرز، بشكل خاص، دائماً باللغة الامبريالية السائدة. والى حد أكثر بروزاً حتى من كرومر، حدد كيرزن العلاقة بين بريطانيا والشرق في إطار الامتلاك، في إطار فضاء جغرافي واسع يمتلكه كلية سيد مستعمر كفوء. وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة واسع يمتلكه كلية سيد مستعمر كفوء. وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة تاريخية، وسياسية، واجتماعية عظيمة". وفي 1909 ذكّر الوفود المشاركة في اجتماع مؤتمر الصحافة الامبراطوري في أكسفورد بـ "أننا ندرب هنا ونبعث الـيكم حكـامكم وإداريـيكم، وقـضاتكم، ومعلمـيكم ووعـاظكم، ومحاميكم". وقد كان لهذه النظرة التعليمية تقريباً للامبراطورية، بالنسبة ومحاميكم". وقد كان لهذه النظرة التعليمية تقريباً للامبراطورية، بالنسبة لكيرزن، وضعية إطارية محددة في آسيا التي جعلت المرء، كما عبر مرة، ايقف ويفكر":

"أحب أحياناً أن أصور لنفسي هذا النسيج الامبراطوري العظيم في صورة بنية هائلة تشبه، قصراً للفن" من قصور تنيسون، قصراً، أساساته في هذه البلاد، حيث وضعت وينبغي أن يحتفظ بها على أيد بريطانية، لكن المستعمرات تشكل أعمدته؛ وعالياً فوق كل شيء آخر يسبح الاتساع الهائل لقبة آسيوية" (11).

وكان كيرزن وكرومر معاً، وفي ذهنيهما هذا القصر التنيسوني للفن، عضوين متحمسين في لجنة دوائرية شكلت عام 1909 لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية. وعدا عن ملاحظته الأسيانة بأنه لو كان يتقن اللغة المحكية لكان ذلك أعانه خلال "جولاته في الهند زمن المجاعة" قدم كيرزن الحجج من أجل إنشاء الدراسات الشرقية بوصف ذلك جزءاً من المسؤولية البريطانية تجاه الشرق. وفي 27 أيلول 1909 أخبر مجلس اللوردات بأن:

"ألفتنا، لا لغات شعوب الشرق وحسب، بل لعاداتهم، ومشاعرهم، وتقاليدهم، وتراثهم، وتاريخهم، ودياناتهم، ومقدرتنا على فهم ما يمكن تسميته عبقرية الشرق، هما الأساس الوحيد الذي يحتمل أن يجعلنا قادرين على أن نحتفظ في المستقبل بالموقع الذي نلناه، وما من خطوة يمكن أن تخطى لتعزيز هذا الموقع يمكن أن تعتبر غير جديرة بعناية حكومة جلالته أو بمناظرة في مجلس اللوردات".

وبعـد ذلـك بخمـس سـنوات، فـي مـؤتمر عقـد فـي مانْـشـنْ هـاوْسْ حـوك الموضوع، وضع كيـرزن النقـاط علـى الحـروف. لـم تكـن الدراســات الـشـرقية كماليات فكرية، بل كانت، كما قال: -

"التزاماً امبراطورياً عظيماً، ففي رأيي أن تأسيس مدرسة كهذه [للدراسات الشرقية – وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والافريقية] في لندن هو جزء ضروري من تأثيث الامبراطورية. إن الذين قضوا منا عدداً من السنوات في الشرق، بصفة أو بأخرى، والذين يعتبرون ذلك الجزء الأعظم سعادة من حياتهم، ويؤمنون بأن العمل الذي قاموا به هناك، كبيراً كان أو صغيراً، هو أسمى درجات المسؤولية التي يمكن أن توضع على عاتق انكليزي، ليشعرون بأن ثمة فجوة في إعداداتنا القومية ينبغي، بتأكيد، أن تسد، وأن أولئك الذين يشاركون، من العاملين في مدينة لندن*، في سد هذه الفجوة عن طريق يشاركون، من العاملين في مدينة لندن*، في سد هذه الفجوة عن طريق الدعم المالي أو أي شكل آخر من العون الفعال والعملي، يؤدون واجباً وطنياً تجاه الامبراطورية ويعلون شأن قضية الانسان والمشاعر الطبية بين بني البشر" (12).

وتنبع أفكار كيرزن عن الدراسات الشرقية، الى حد بعيد جداً، بصورة منطقية من حوالي قرن من الإدارة النفعية البريطانية للمستعمرات الشرقية، ومن الفلسفة المتعلقة بهذه المستعمرات.

وقد كان تأثير بنتام <والأخوين> ملّ على الحكم البريطاني في الشرق (وبخاصة الهند) تأثيراً عميقاً، وكان فعالاً في الاستغناء عن الإفراط في التنظيم والابتداع، وبدلاً من ذلك، كما أظهر إردك ستوكْسْ بصورة مقنعة، فقـد انـدمجت النفعيـة مـع تـراث التحرريـة والايفانجيليـة إذ أكـدت فلـسـفات الحكم البريطاني في الشرق على الأهميـة العقلانيـة لجهـاز تنفيـذي قـوي مسلحُ بتشريعات قانونية وقضائية مختلفة، ونظام من المذاهب حـول أمـور كالحدود وأجور الأراضي، وسلطة امبراطورية مشرفة غير قابلة للتقليص، في كل مكان (13). وكان حجر الزاوية في النظام كله معرفة بالـشرق مصفاة باستمرار. بحيث أن تسارع حركة المجتمعات التقليدية وتحولها الىمجتمعات تجارية لن يؤدي الى خسارة في السيطرة البريطانية الأبويـة، أو خسارة في لاعائدات المالية. على أي حال، حين أشار كيرزن، بطريقة تكاد تخلو من الأناقة، الـي الدراسـات الـشرقية باعتبارهـا "الأثـاث الـضروري للإمبراطورية" فقيد كان ينضع في صورة سيكونية الصفقات التي أتم بها الانكليز والسكان الأصليون تبادلاتهم التجارية وحافظوا على مواقعهم، فقد كان الشرق منذ أيام سير وليم جـونز، فـي آن واحـد، المكـان الـذي حكمتـه بريطانيا وما عرتفه بريطانيا عنه. وكان التطابق بين الجغرافيا والمعرفة والقوة، وبريطانيا دائماً في موقع السيد، كاملاً. فإن يكون المرء قد قال، كما فعـل كيـرزن مـرة. "إن الـشرق جامعـة لا يحـصل الـدارس فيهـا أبـداً علـي

شهاجته" هو طريقة أخرى للقول إن الشرق كان يتطلب وجود المرء فيه بصورة أبدية نوعاً (14).

لكنما، كانت هناك القوى الأوروبية الأخرى، وبينها فرنسا وروسيا، التي جعلت الوجود البريطاني دائماً وجوداً مهدداً (ربما هامشياً). وقد كان كيرزن يعي بالتأكيد أن جميع القوى الغربية الرئيسية كانت تشعر بإزاء العالم شعور بريطانيا بإزائه. وقد كان تحويل الجغرافية من موضوع "ممل ومتحذلق" – وهي عبارة كيرزن عما كان الآن قد سقط من الجغرافية كموضوع جامعي – الى "أكثر العلوم مدائنية" دليلاً بالضبط على وجود ذلك النزوع الغربي الشائع. ولم يقم كيرزن بإخبار الجمعية الجغرافية، التي كان رئيساً لها، عام 1909 بما يلي لغير ما سبب: -

"لقد حدثت ثورة مطلقة، لا في طريقة تعليم الجغرافية ومناهجه فقط، بل في التقدير الذي تلقاه لـدى الـرأي العام. فنحن اليوم نهتبر المعرفة الجغرافية جزءاً أساسياً منالمعرفة بصورة عامة. وبدعم من الجغرافية، لا الجغرافية أخرى، يتاح لنا أن نفهم عمل القوى الطبيعية العظيمة، وتوزيع السكان، ونمو التجارة، وتوسيع الحدود، وتطور الدول، والانجازات الرائعة للطاقات الانسانية في مظاهرها المتنوعة. ونحن نعترف بالجغرافية كوصيفة للتاريخ والجغرافية، أيضاً، علم من أخوات الاقتصاد والسياسة؛ وإنه لمعروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة والسياسة؛ وإنه لمعروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة وعلم الحيوان، وعلم الأعراق (أثنولوجي)، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم وعلم الحيوان، وعلم الأعراق (أثنولوجي)، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم الأولى، والأهم، وأنها جزء من التجهيزات الضرورية لتحقيق تصور سليم للمواطنية، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة" للمواطنية، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة" للمواطنية، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة"

كانت الجغرافية، جوهرياً، الأساس المادي للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغير على جغرافيته وتجذرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذّى الشرق الجغرافي سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً بواحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظمة. وكانت مدائنية الجغرافيا في ذهن كيرزن هي أهميتها الكونية للغرب بأكمله، الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة تشة صريح؛ بيد أن الشهية الجغرافية كانت أيضاً قادرة على أن تتلبس الحياد الأخلاقي الذي يتصف به حافزٌ معرفي للاكتشاف وللاستقرار، وللكشف – كما يحدث حين يعترف مارلو في قلب الظلمة أن في نفسه شبوباً عاطفياً بإزاء الخرائط:

"كنت أحدّق لساعات الى أميركا الجنوبية، أو أفريقيا، أو أستراليا، وأغيب في إيجاد الاستكشاف كلها. وفي ذلك الوقت كان ثمة فضاءات خالية كثيرة على الأرض وحين كنت أرى واحداً يبدو جـذباً بـشكل خـاص علـى الخريطة (لكنها جميعاً تبدو كذلك) كنت أضع إصبعي عليه وأقول، حين أكبر سـأذهب الى هناك" (16).

قبل أن يقول مارلو هذا بسبعين سنة أو ما يقاربها، لم يُقلق لامارتين أن ما كان على الخريطة فضاءً خالياً كان مسكوناً من قبل سكان أصليين، كما لم يكن ثمة من تحفظ، فطرياً، في ذهن إمر دو فاتل، المرجع الثقة السويسري – البروسي في القانون الدولي حين دعا الدول الأوروبية في سنة 1758 الكتملك الأراضي التي لا تسكنها سوى قبائل رحل وحسب (17).

وكان المهم هو أن يسبغ الوقار والعزة على الفتح البسيط عن طريق فكرة ما، أن تحال الشهية لاكتساب فضاء جغرافي أرحب الى نظرية حول العلاقة الخاصة بين الجغرافية، من جهة، وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة، من جهة أخرى. لكنما كان ثمة إسهام فرنسي متميز أيضاً في هذه العقلنات.

مع نهاية القرن التاسع عشر، تطابقت الظروف السياسية والفكرية في فرنسا بما يكفي لجعل الجغرافية والمضاربة الجغرافية (بالمعنيين اللذين تمتلكهما الكلمة) طريقة قومية لتزجية الفراغ. وكان المناخ العام للرأي في أوروبا ملائماً؛ كما كانت نجاحات الامبريالية البريطانية بالتأكيد تشهد شهادة كافية لمنجزاتها. ومع ذلك، فإن بريطانيا كانت قد بدت دائماً بالنسبة لفرنسا وللمفكرين الفرنسيين بالموضوع وكأنها تسد الطريق حتى أمام نجاح نسبي لـدور امبريالي فرنسي في الـشرق. وقبل الحـرب الفرنسية – البروسية كان ثمة قدر كبير من التفكير الـسياسي الرغبوي حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوراً على الشعراء والـروائيين. ها هـوذا حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوراً على الشعراء والـروائيين. ها هـوذا سان – مارك جيراردان، مثلاً، يكتب في مجلة العالمين * في 15 آذار 1862؛

"إن لدى فرنسا الكثير <مما يجب> أن تفعله في الشرق، لأن الشرق يتوقع منها الكثير. بل إن الشرق ليطلب منها حتى أكثر مما تستطيع أن تفعله: فالشرق سيعهد لفرنسا عن طيب خاطر بالمسؤولية الكاملة عن مستقبله، مما سيشكل خطراً كبيراً على فرنسا وعلى الشرق. أما على فرنسا فلأنها، بسبب من استعدادها لتبني قضايا الشعوب المعذبة، غالباً ما تأخذ على عاتقها أكثر مما تستطيع أن تحقق من التزامات. وأما بالنسبة للشرق، فلأن أي شعب ينتظر مصيره من الخارج لن يكون أبداً إلا حالة قلقة، ولأنه ليس ثمة من خلاص للأمم إذ ذلك الخلاص الذي تصنعه لأنفسها" (18).

كان دزارئيلي سيقول دون شك، كما قال مراراً، عن آراء كهذه، أن فرنسا ليس لها إلا "مصالح عاطفية" في سورية (وهي "الشرق" الذي عنه كان جيراردان يكتب). وكانت اختلاقية "السكان الذين يقاسون" طبعاً قد استخدمت من قبل نابليون حين حاول استمالة المصريين باسمهم حللثورة> ضد الأتراك ومن أجل الاسلام. وكان السكان المقاسون في الشرق أثناء الثلاثينات، والأربعينات، والخمسينات، والستينات يقتصرون على الأقليات المسيحية في سورية . ولم يكن ثمة من سجل لكون "الشرق" يسترحم فرنسا من أجل خلاصه. وكان سيكون أكثر صدقاً أن "الشرق" يسترحم فرنسا من أجل خلاصه. وكان سيكون أكثر صدقاً أن يقال إن بريطانيا قد اعترضت طيق فرنسا في الشرق. ذلك أنه حتى إذا كانت فرنسا قد شعرب شعوراً صادقاً أصيلاً بالتزام تجاه الشرق (وكان ثمة فرنسيون شعروا بذلك) فلم يكن في وسع فرنسا أن تفعل إلا القليل لتقف حاجزاً بين بريطانيا والكتلة الهائلة من الأرض التي سيطرت عليها من الهند حالى المتوسط.

كـان بـين النتـائج الأكثـر أهميـة لحـرب 1870 فـي فرنـسا الازدهـار الـضخم للجمعيات الجغرافية وتجدد المطالبة بقوة بالحصول على <مزيد من> البقاع. وفي نهاية 1871 أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها لـم تعـد مقصورة على "الـتكهن العلمـي" وحثـتْ المـواطنين "ألا ينـسوا أن غلبتنـا السابقة تعرضت للتحدي يوم تخلينا عنالمنافسة في هزيمة الحضارة البربريـة". وأكـد غليـوم ديبينـغ، أحـد قـادة مـا صـار يعـرَف باسـم الحركـة الجغرافية عام 1881، أنه خلال انتصارات الجغرافية العلمية البروسية على الهلهلة الاستراتيجية الفرنسية. وقد رعت المجلة الرسمية الحكوميـة عـدداً بعـد عـدد تتمركـز حـول فـضائل الاستكـشافات الجغرافيـة والمغـامرة الاستعمارية (وأرباحهما)؛ وكان في وسع المواطن أن يتعلم في عدد واحد من مقالة دوليسبس عن "ألفرص المتاحة في أفريقيا" ومـن مقالـة غـارنيير عن "استكشاف النهر الأزرق"، وسرعان ما أفسحت الجغرافية العلمية المكان "للجغرافيا التجارية"، إذ بدأ الارتباط بين الكبرياء القوميـة فـي الإنجـاز العلمي والحضاري وبين الدافع الأولـي للـربح يُـدفع قـدماً ليحـوّل الـي دعـم للاكتساب الاستعماري – وبكلمات أحد المتحمسين "شكلت الجمعيات الجغرافية من أجل أن تكسر قيد السحر القاتل الذي يشدنا الي شـواطئنا". ودعماً لهذا البحث المحرر فقد نسجت شتى أنواع المخططات، بما فيها تجنيد جول فرْن – الـذي جـلا "نجاحـه الـذي لا يـصدق" كمـا وصـف، العقـل العلمي في ذروة ساحقة من ذرى الاستدلال المنطقي – ليقود "حملة حول العالم للاستكشاف العلمي"، وخطة لخلق بحر هائل جديد جنوب شواطئ شمال أفريقيا. بالإضافة الى مشروع "لربط" الجزائر بالسنغال بخط حديدي "شريط من الفولاذ" كما أسماه أصحاب المشروع. (19)

كان قدر كبير من الحمى التوسعية في فرنسا خلال الثلث الأخير من القـرن التاسـع عشـر وليد رغبة صريحة للتعويض عـن النـصر البروســي فـي 1870 – 1871و، الى حد لا يقل أهمية، وليد رغبة لمضاهاة الانجازات الامبريالية البريطانية، ولقد كانت الرغبة الأخيرة من القوة، كما كانت نابعة من تراث طويل من المنافسة الانكلو – فرنسية في الشرق، بحيث أن فرنسا بدت حرفياً مشبوحة ببريطانيا، حريصة في كل ما يتعلق بالشرق على اللحاق بالبريطانيين ومحاكاتهم. وحين صاغت الجمعية الجامعية للهند الصينية في أواخر الـ 1870 (ات) أهدافها وجدت مهماً أن "تدخل الهند الصينية في مجال الاستشراق" لماذا؟ من أجل أن تحيل صين كوشين الى "هند فرنسية"! وقد عزا العسكريون الى عدم وجود ممتلكات استعمارية كبيرة لفرنسا ذلك المزيج من الضعف العسكري والتجاري أثناء الحرب ضد بروسيا، كي لا تقول شيئاً عن الـشعور العربـق والـصريح بـالنقص، اسـتعمارياً، بالمقارنة مـع بريطانيا. وقد طرح جغرافي بارز هو لارونسيير لونوري منظومة تقول إن قوة توسع العروق الأوروبية وأسـبابه وعناصره وتأثيراته على المصائر البـشرية ستشكل حمادة> دراسة جميلة للمؤرخين في المستقبل، بيد أن التوسـع الاستعماري لا يمكن أن يتم إلا إذا لذذت الـشعوب البيضاء تـذوقها للـرحلات وهو علامة على تفوقها وسـموها الفكريين. (20)

من أطروحات كهذه نشأت الفكرة المعتنقة بشكل واسع عن الشرق باعتباره فضاء جغرافياً ينبغي أن يُزرع ويُحصد ويُحرس. ونتيجة فقد تكاثرت الـصور الزراعية للاهتمام بالـشرق، كما تكاثرت صور العناية الجنسية الصريحة به. وفيما يلي دفقٌ نمطي كتبه غابريل شارم عام 1880:

"في ذلك اليوم الذي لن نعود فيه موجودين في الشرق، وحينما تكون قوى أوروبية عظيمة أخرى، ستكون تجارتنا في المتوسط ومستقبلنا في آسيا، وحركة سفننا في الموانئ الجنوبية قد بلغت نهايتها، وسينضب واحدٌ من أكثر مصادر ثروتنا القومية ثراء وإثماراً (تأكيد الكلمات الأخيرة مضاف)" وقد أحكم مفكر آخر، ليروا – بوالو هذه الفلسفة الى درجة أبعد:

"إن مجتمعنا ما يستْعُمر حين يكون هو نفسه قد وصل درجة عالية من النضج والقوة، فهو ينجب، ويحمي ، ويصنع مجتمعاً جديداً في شروط جيدة من التطور، ويصل به الى الخصوبة، مجتمعاً أنجبه هو بنفسه. فالاستعمار أحد أكثر ظواهر الفيزياء الاجتماعية تعقيداً أو تشابكاً ورهافة".

هذه المساواة بين إعادة إنتاج الـذات والاسـتعمار قـادت ليـروا – بوالـو الـى الفكرة الشنيعة شـيئاً ما، وهـي أن أي شـيء يمتلـك الحيويـة فـي مجتمـع حديث "يكبّر ويضاعف عن طريق فيض نشـاطه المتفجر حيوية علـى الخـارج" ولذكل قال:

"فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما؛ هو قدرته على إعادة إنتاج نفسه؛ هو اتساعه وتضاعفه عبر الفضاء؛ هو إخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه" (21). والنقطة هنا هي أن فضاء أقاليم أضعف وناقصة النمو كالشرق عُوْن بوصفه شيئاً يتطلب الاهتمام الفرنسي والاختراق، والإخصاب المنوي، وبإيجاز الاستعمار. وقد قضت التصورات الجغرافية، حرفياً ومجازياً، على الكيانات المنفصلة المتميرة التي ضمتها الحدود. وقا فاض الباحثون، والإداريون، والجغرافيون، والوكلاء التجاريون الفرنسيون الى درجة لا تقل عن متعهد ذي رؤيا مثل دوليسبس، الذي كانت خططه تهدف الى تحرير الشرق والغرب من قيودهما الجغرافية، بنشاطهم المتفجر حيوية على الشرق الكسول الأنثوي. وكان ثمة الجمعيات الجغرافية، التي فاقت في إعدادا وعضويتها أوروبا كلها بضعفين، وكان ثمة المنظمات القوية مثل اللجنة وأسيوية الفرنسية، واللجنة الشرقية؛ وكان ثمة الجمعيات المتفقهة وأبرزها الجمعية الآسيوية، بتنظيمها وعضويتها المتجذرة بقوة في الجامعات والمعاهد والحكومة.

وقد جعلت كل منها، بطريقتها الخاصة المصالح الفرنسية أكثر حقيقية وأكبر حجماً، وكان على قرن كامل تقريباً مما بدا الآن دراسة سلبية للشرق، أن ينتهي. إذ بدأت فرنسا تلعب دورها الذي تفرضه عليها مسؤوليتها التي تتجاوز حدودها الوطنية الى بقاع أخرى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

في المنطقة الوحيدة من الشرق حيث تقاطعت، بالمعنى الحرفي، المصالح البريطانية، والفرنسية – وهي أراضي الامبراطورية العثمانية التي كانت الآن مريضة حتى اليأس – تدبر اخصمان نزاعهما بانسجام كامل ومميز لهما تقريباً. فقد كانت بريطانيا في مصر وما بين النهرين. وعبر سلسلة من المعاهدات شبه الأختلاقية (الروائية) مع الزعماء المحليين (الـذين كانوا دون حول ولا قوة) سيطرت على البحر الأحمر والخليج الفارسي وقناة السويس بالإضافة الى الكتلة من الأرض الفاصلة بين البحر المتوسط والهند. أما فرنسا فقد بدت بالمقابل محكوماً عليها بأن تحوّم لوق الشرق وتحط بين آن وآن لتنفذ مخططات تكرر نجاح دوليسبس في القناة وقد كانت هذه المخططات في معظمها مشاريع خطوط حديدية كذلك الذي مُدّ عبر الأراضي البريطانية نوعاً، الخط الممتد من سورية الى كذلك الذي مُدّ عبر الأراضي البريطانية نوعاً، الخط الممتد من سورية الى الما بين النهرين، وإضافة الى ذلك فقد اعتبرت فرنسا نفسها حامية للأقليات المسيحية – الموارنة، الكلدانيين، النسطوريين، إلا أن بريطانيا وفرنسا كانتا متفقتين مبدئياً على ضرورة تقسيمتركيا الآسيوية حين يحين الأوان.

وقد كانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب الأولى وخلالها مصممةً على أن تحتز الشرق الأدنى أولاً الى مناطق نفوذ، ثم الى مناطق محمية (أو محتلة). وفي فرنسا تمحرقت عاطفة التوسع التي كانت قد تشكلت في ذروة ازدهار الحركة الجغرافية، في معظمها، على خطط تقسيم تركيا الآسيوية الى درجة أن "حملة صحفية مشهورة بدأت" في باريس عام

1914 لتحقيق هذا الغرض (22). وفي انكلترا، خُوّل عدد كبير من اللجان السيلطة لدراسة أفضل الطرق لتقسيم الشرق وتقديم توصيات بالسياسات الواجب اتباعها لذلك. ومن اللجان كلجنة بنسن، انبثقت الفرق الانكلو – فرنسية التي كان أشهرها تلك التي ترأسها مارك سايكس وجورج بيكو. وكان التقسيم المتساوي للفضاء الجغرافي القاعدة التي بنيت عليها هذه الخطط التي كانت محاولات مقصودة أيضاً لتخفيف حدة النزاع الانكليزي – الفرنسي. إذ أنه، كما عبر عن ذلك سايكس في مذكرة اله:

"كان واضحاً أن انتفاضة عربية ستحدث عاجلاً أو آجلاً، وأن الفرنسيين ونحن ينبغي أن نكون على علاقات أفضل إذا كان لهذه الانتفاضةألا تكون نقمة بدلاً من كونها نعمة " (23).

وبقيت العداوات. وأضيف اليها عامل الإثارة الذي خلقه برنامج ولـسـن لتقريـر المصير القومي الـذي بـدا، كما لاحـظ سـاكيس نفـسـه، كأنـه يـنقض مـن الأساس الهيكل العظمي للمخططات الاستعمارية والتجزيئية التي كانت القوى <العظمى> قد اتفقت عليها. لكن هذا ليس المجال المناسب لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى المتناهي والمثير للجـدل الحـاد فـي أوائـل القرن العشرين ومصير (هـذه المنطقـة) يقـرر فيمـا بـين القـوى، والـسـلالات الأصلية، والأحزاب والحركات القومية المتعددة، والـصهيونية. وما يعنينا بشكل أكثر مباشرة هو الإطار المعرفي الغريب الذي كان الشرق يُعاين مـن خلاله، والذي انبثقت منه تصرفات القـوى. ذلـك أن بريطانيـا وفرنـسا، علـى الرغم من خلافاتهما، عاينتا الشرق بوصفه كياناً جغراًفياً وثقاًفياً وسياسـياً وسكانياً <ديموغرافيـاً> واجتماعيـاً وتاريخيـاً – آمنتـا بأنهمـا تمتلكـان تخـويلاً تقليدياً للتصرف به وتقرير مصيره. ولم يكـن الـشـرق بالنـسـبة لهمـا اكتـشـافاً مفاجئاً أو مجرد مصادفة تاريخيـة بـل كـان مـساحة الـي الـشرق مـن أوروبـا تتحدد قيمتها االرئيسية، باتفاق، في إطار أوروبـا، وبـشـكل أدق ، فـي إطـار يــدعى لأوروبــا – للعلــم الأوروبــي، والبحــث الأوروبــي، والفهــم والإدارة الأوروبيين – على وجه التخصيص فضل جعل الشرق ما كانه الآن. ولقد كـان هذا الإنجاز – سواء أكان ذلك بقصد أو دون قصد – مما حققـه الاستـشراق الحدىث.

كان ثمة طريقتان رئيسيتان أسلم بهما الاستشراق الشرق الى الغرب في أوائل القرن العشرين. كانت الأولَّى عن طريق مقدرات النشر التي يمتلكها التعليم الحديث، وجهازه الانتشاري في المهن المتفقهة، والجامعات، والجمعيات المحترفة، والمنظمات الجغرافية والاستكشافية، وصناعة النشر. وقد بنت هذه جميعاً، كما رأينا، على السلطة المرجعية الامتيازية للرواد من الباحثين، والمسافرين، والشعراء، الذين كانت رؤياهم التراكمية قد خلقت شرقاً جوهرانيا؛ وكان المظهر المذهبي – أو التسبيحي – لمثل هذا الشرق هو ما أسميه هنا الاستشراق الكامن، ذلك أن الاستشراق الكامن، ذلك أن الاستشراق الكامن زوّد أي إنسان يود أن يصدر تقريراً ذا بال عن

الشرق بمقدرة إفصاحية يمكن استخدامها، أو بالأحرى تجنيدها، وتحويلها الى إنشاء معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة. وهكذا، فحين تحدث بلفور عن الشرق في مجلس العموم <البريطاني> عام 1910، لا بد أنه كان في ذهنه تلك المقدرات الإفصاحية في لغة عصره السائدة والعقلانية الى درجة مقبولة والتي يمكن عن طريقها لشيء ما أن يُسمى "شرقياً" وأن يُتحدث عنه دون خطر وجود قدر كبير من الإبهام. لكن الاستشراق الكامن، مثل جميع المقدرات الافصاحية الأخرى والانشاءات التي تجعلها ممكنة، كان محافظاً بعمق – أي مكرساً للحفاظ على نفسه. وكان هذا الاستشراق الذي نقله جيل عن جيل جزءاً من الثقافة، ولغة "للتعبير" عن جزء من الواقع بقدر ما كانت الهندسة أو الفيزياء كذلك. ولقد ارتهن الاستشراق وجوده لا على انفتاحه واستعداده لتلقي الشرق، بل بالعكس على إطراده التكراري الداخلي فيما يخص إرادة القوة المكونة له بإزاء الشرق. وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية، والتمزيق الحرفي للامبراطوريات.

كانت الوسيلة الثانية التي أسلم بها الاستشراق الشرق للغرب نتيجة لتقاطع هام. فقد كان المستشرقون لعقود قد تحدثوا عن الـشرق، وترجمـوا النصوص وفسروا الحضارات، والأديان ، والـسـلالات، والثقافات، والعقليات، كمواضيع جامعية، محجوبة عن أوروبا بحكم أجنبيتها الت يلا تقلُّد. وكان المستشرق خبيراً، مثل ساسي ورينـان، وظيفتـه فـي المجتمـع أن يفـسّر الشرق ويترجمه لأبناء قومـه. وكانـت العلاقـة بـين المستـشـرق والـشـرق، بـصورة أسـاسـية، تأويليـة، فـإذا وقـف المسـتـشـرقُ الباحـث أمـَام حَـضارةُ أو منجزة ثقافية نائية لا تكاد تفهم، قلَّص الإيهام عن طريق الترجمـة، والتـصوير المتعاطف، والإدراك الـداخلي للـشيء الـذي يـصعب الوصـول اليـه. بيـد أن المستشرق بقي خارج الـشرقِ الـذي بقـي نائيـاً عـن الغـرب، عـصياً عليـه مهما جُعل يبدو مفهوماً. وقد عُبـر عـن هـذه المـسافة الثقافيـة، الزمانيـة، الجغرافية، باستعارات العمق، والسرية والوعد الجنسي. وقد تسربت عبارات مثل "حجاب العـروس الـشـرقية" و "ِالـشـرق اللغـزي الـذي لا يكتنـه" الى اللغة السائدة واستقرت فيها غير أن المسافة بينا لـشرق والغرب كانت، بما يكاد يكون مفارقة ضدية، في طريقها التي التضاؤل خلال القرن التاسع عشر كله. فمع تنامي المواجهات التجارية والسياسية، والوجودية الأخرى بين الشرق والغرب (بطرق ما برحنـا نناقـشـها عبـر هـذه الدراسـة)، ظهر توتر بين المذهبيات الجامدة للاستشراق الكامن، الذي استقى الـدعم مـن دراسـات الـشرق "الكلاسـيكي"، والأوصـاف التـي أفـصح عنهـا المسافرون والحجاج، ورجال الدولة ومن شابههم، لشرق حاضر، حديث ظاهر. وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة، أدى التـوتر الـي تقـاطع لنمطـي الاستشراق. وقد يكون هذا التقاطع حدث – وهذا مجرد تكهـن – حـين اخـذ المستـشرقون، بـدءاً مـن ساســي، علــي عـاتقهم، أنــي قــدموا النــصح للحكومات حول ماهية الشرق المعاصر وطبيعته. وهنا اكتسب دور الخبير المدرب والمجهز تدريباً وتجهيزاً خاصين أبعاداً إضافية؛ فقد كان يمكن اعتبار المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها حلرسم> سياسة تجاه الشرق. وشعر كل مسافر أوروبي متفقه (أو غير متفقه) في الشرق بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الإبهام. ويصدق هذا بوضوح على بيرتن، ولين، وداوتي، وفلوبير، والشخصيات الرئيسية الأخرى التي ما فتئت أناقشها.

اكتسبت اكتشافات الغربيين حول الشرق الظاهر والحديث طبيعة ملحة ضاغطة مع تزايد الاكتساب الغربي لـلأرض فـي الـشرق. وهكـذا، فإن مـا حدده المستشرق الباحث بأنه الـشرق "الجـوهري" تعـرض أحياناً للـنقض، لكنه في كثير من الأحيان تلقَّي التأكيد والإثبات، حين أصبح الـشرق واجبـاً إداريـاً فعليـاً. ولا شــك أن نظريـات كرومـر حـول الـشرقي – وهـي نظريـات اكتسبت من سجل المحفوظات الاستـشراقي التقليـدي – وجـدت تـسويغاً وافراً حين قام كرومر بحكم ملايين من الـشرقيين فـي الواقـع الفعلـي. ولـم يكن هذا بأقل صدقاً فيما يتعلـق بالتجربـة الفرنـسية فـي سـورية، وشـمال أفريقيا، وأمكنة أخرى من المستعمرات الفرنسية على قلتها، لكن التقاطع بين مذهب الاستشراق الكامن، وبين تجربة الاستشراق الظـاهر لـم يبلـغ في أي وقت آخر ما بلغه من الاحتدامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا، نتيجة للحرب العالمية الأولى، تقومان بمسح <جغرافي> لتركيـة الآسـيوية من أجل تقطيعها. فهناك، ممدداً على طاولـة عمليـات جراحيـة، كـان رجـل أوروبا المريض، مجلـواً بـضعفه كلـه، بخصائـصه المميـزة كلهـا، وبخطـوط تضاريـسه كلهـا. وقـد لعـب المستـشـرق، بمعرفتـه الخاصـة، دوراً لا تقـدر أهميته فـي هـذه الجراحـة. لقـد كـان ثمـة لمحـات سـابقة لـدوره الحاسـم كعميل سري داخـل الـشرق حـين أرسـل الباحـث البريطـاني إدوارد هنـري بالمر الى سيناء عام 1882 ليقدّر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي، ولقد قضي بالمر أثناء ذلك، لكنه لـم يكـن إلا الأقـل نجاحاً بين الذين قدموا خـدمات مـشابهة للامبراوريـة، هـذه الخـدمات التـي أصبحت الآن عمـلاً جـاداً ذا متطلباتـت شـاقة يُعهـد بـه الـي "الخبـراء" الاقليميين. ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي. جـي. هوغـارث، مؤلـف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية ذي العنوان الملائم تماماً اختراق الجزيرة العربية (1904) (24) عَين رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى. كما لم تكن مـصادفة أن رجـالاً ونـسـاءً مثل جرترود بل، تـي. إي. لـورنس، وسـانت جـون فيلبـي، وجمـيعهم خبـراء شـرقيون، آرسـلوا الـي الـشرق كعمـلاء للامبراطوريـة، وأصـدقاء للـشرق وصائغين لبدائل سياسية بسبب معرفتهم لاحميمة الخابرة للشرق والشرقيين. لقد شكل هؤلاء "عصبة" – كما سماها لـورنس مرة – وكانت تشدهم مفهومات متناقضة وتشابهات شخصية فردية عظيمة، توحد للهويـة بالـشرق، وتعـاطف حدسـي معـه، وحـس شخـصِي مـصون بحـرص شديد بالرسالة في الشرق، وشذوذية سلوكية مميارة ترعلي وتنملي، ثـم عـدم رضـي نهـائي عـن الـشرق. وقـد كـان الـشرق لهـم جميعـاً تجـربتهم المباشرة الغريبة له. وفيهم وجد الاستشراق والخبرة الفعالـة فـي التعامـل مع الشرق شكلهما الأوروبي النهائي قبل أن تزول الامبراطورية وتنقل تراثها لمرشحين آخرين للعب دور القوة المسيطرة.

لم يكن مثل هؤلاء الفرديين أشخاصاً جامعيين. لكنهم انتفعوا، كما سنرى قريباً، بالدراسة الجامعية للشرق دون أن ينتموا، بأي معنى، الى الزمالة الرسمية والمحترفة للباحثين المستشرقين. بيد أن دورهم لـم يكـن الإزدراء بالاستشراق الجامعي، أو تهديمه بـل كـان فـي الواقـع جعلـه أكثـر فعاليـة. فبـين آســلافهم كـان ثمــة رجــال مثــل لــين وبيــرتن، بــسبب تعليميــتهم الشخصية الموسويعة بقدر ما كان ذلك يسبب معرفتهم الدقيقة، شبه البحثية، للشرق التي كانوا قد استغلوها في تعاملهم مع الـشرقيين أو الكتابة عنهم. وقد استبدلوا الدراسة القائمة على خطط دراسية للشرق بنمط من الأحكام والاتقان للاستشراق الكامن الـذي كـان فـي متنـاولهم بسهولة في الثقافة الامبريالية لعصرهم. وكان إطارهم المرجعي البحثي، على ما كان فيه حمـن هنـات> قـد صـيغ مـن قبـل أنـاس مثـل ولـيم مـوير، انتوني بيفان، دي. إس. مارجليوث، تشارلس لايلْ، إي. جي. براون، آر. أي. نيكلسون، غي لوسترانج، أي. دي. روس، وتوماس أرنولـد، الـذين انحـدروا بدورهم من خط نسب ينحدر من لين مباشرة. وكان من زودهم بمنظورهم التخيلي معاصرهم المشهور روديارد كيبلينغ، الـذي كـان قـد تغنـي غنـاءً لا يُنسى "بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر".

كان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في مسائل كهذه مطرداً تماماً مع تاريخ كـل منهما في الشرق، فالبريطانيون كانوا هناك، أما الفرنسيون فقد ندبوا فقدان الهند والأراضي الفاصلة. ومع نهاية القرن، كانت سـورية الكبـري قـد صارت المحرق الرئيسي للنشاط الفرنسي، لكن حتى هنا كان ثمة إجماع مشترك على أن الفرنسيين غير قادرين على مضاهاة البريطانيين سواء في نوعية الموظفين أو في درجة النفوذ السياسي. وكان التنافس الانجلـو – فرنسي على الغنائم العثمانية قد تـرك أثـره حتـي علـي ميـدان المعركـة فـي الحجـاز، وسـورية، ومـا بـين النهـرين – لكـن المستـشرقين والخبـراء المحليين الفرنسيين في كل هذه الأمكنة، كما لاحظ رجال دهاة مثل ادمون بريمون، قد هزموا على صعيد الذكاء والمناورة التكتيكية من قبل مقابليهم البريطانيين (25). وعـدا عـن عبقـري اسـتثنائي بـين آن وآن، مثـل لويس ماسينيون، لم يكن ثمة من لورنس أو سايكس أو بلْ فرنسيين. إنما كان ثمة امبرياليون مصممون مثل إتيين فلاندان وفرانكلين – بوالون. وقد أعلن الكومت دو كريساتي، الذي كان امبريالياً جامحاً، في محاضرة ألقاهـا على الأليانس فرانسيز (التحالف الفرنسي) عام 1913، أن سورية هي شرق فرنسا الخاص، ومحطّ المصالح الفرنسية السياسية، والأخلاقيـة، والاقتصادية – وهي مصالح، أضاف، ينبغي أن يـدافع عنهـا فـي هـذا "العـصر من الامبريالية المتلاشية"، ومع ذلك فقد لاحظ كريساتي أن فرنسا كانت دون استثناء تَقذف من جنب الي جنب، مهددة لا من قبل بريطانيا فقط بـل من قبل النمسا، والمانيا، وروسيا، وذلك برغم وجود الشركات التجارية

والفرنسية في الشرق، ورغم وجود أكبر عدد من الطلاب الشرقيين في مدارس فرنسية. وإذا كان لفرنسا أن تستمر في منع "عودة الاسلام" فقـد كان من الخير لها أن تحتل الشرق، وكانت هذه منظومـة طرحهـا كريـساتي وثنَّى عليها السيناتور بول دومر (26). وقد كُـرَرت هـذه الآراء فـي مناسـبات كثيرة، وبالفعل فقد نجحت فرنسا بمفردها في شـمال أفريقيا وسـوريا بعـد الحرب العالميـة الأولـي، بيـد أن الإدارة الخاصـة، المحـسوسـة، للـشعوب الشرقية الناهضة والبلدان المستقلة نظرياً، والتبي ادّعي البريطانيون لأنفسهم فضيلة تملكها، كانت شيئاً شعر الفرنسيون أنه راوغهم وفاتهم. وفي النهاية، لعل الفرق الذي يحس به المرء دائماً بين الاستشراق البريطاني الحديث والاستشراق الفرنسي الحديث، أن يكون فرقاً أسلوبياً؛ <أما> أهمية التعميمات حول الشرق والشرقيين، وحـسُّ التمـايز المحـتفظ به بين الشرق والغرب، واستحسان السيطرة الغربية على الـشرق – فإن هذه كلها كانت واحدة في كلا التراثين. ذلك أنه بين العوامـل الكثيرة التي تشكل ما نسميه عادة "المعرفة الخابرة"، فإن الأسلوب، الذي يأتي نتيجة لظروف دنيوية محددة يسبكها ويصوغها التراث والمؤسسات، والإرادة، والذكاء ويحولها الى إفصاح رسمي شكلي، هو أحد أكثرها جلاء. والي هـذا العامل الحاس، والى هذه التقنية الملموسة والمحدثنة في استشراق القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا، ينبغي أن نلتفت الآن.

الأسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

يبدو أن الرجل الأبيض عند كيبلينغ، كما يظهر في عدد من القصائد، وفي روايات مثل كيم، وفي لقطات تعبيرية هي من الكثرة بحيث تمنع كونه اختلافاً يهدف الى المفارقة الفكهة، ومن حيث هو فكرة، وشخصية، وأسلوب كينونة، قد أدى خدمات لكثير من البريطانيين وهم خارج بريطانيا. كان لون جلدهم نفسه قد ميزهم بصورة احتدامية ومطمئنة عن بحر السكان الأصليين، لكن، بالنسبة للبريطاني الذي كان يتجول بين الهنود، والأفارقة، والعرب كان ثمة أيضاً المعرفة الواثقة بأنه ينتمي الى، ويستطيع أن يمتاح من المخزون التجريبي والروحي لتراث طويل من المسؤولية التنفيذية بإزاء العروق الملونة. وعن هذا التراث، بأمجاهده ومصاعبه، كان كيبلينغ يكتب حين احتفى بـ "الطريق" الذي اختطه الرجل الأبيض في المستعمرات:

"الآن، هوذا الطريق الذي يطأه الرجال البيض حين يمضون لينظفوا أرضاً. الحديد تحت الأقدام والدوالي فوق الرؤوس والأعماق <الخفية> على كلا الجانبين. لقد وطئنا ذلك الطريق ولقد كان ممطراً وعاصفاً – ونجمتنا المختارة الدليل. آه ما أسعد العالم حين يطأ الرجال البيض طريقهم الممهد العريض جنباً الى جنب" (27)

ويتم "تنظيف أرض ما" بصورة مثل حين يقوم به رجال بيض يعملون في تناغم مرهف فيما بينهم، وفي ذلك إلماح الى الأخطار الحاضرة للتنافس الأوروبي في المستعمرات، ذلك أن رجال كيبلينغ، إذا أخفقوا في محاولتهم لتنسيق سياساتهم، على استعداد تام لاعلان الحرب: "الحرية لنا والحرية لأبنائنا / وإذا لم تكن الحرية، فالحرب". ووراء قناع القيادة الودودة حعلى وجه> الرجل الأبيض، ثمة دائماً الاستعداد الواضح لاستخدام القوة، ليقتُل ويُقتل. وما يمنح رسالته العزة والكرامة هو حس ما بتكريس النفس الفكري، فهو رجل أبيض لكن لا لمجرد الربح، ما دامت "نجمته المختارة" تجلس، افتراضاً، على سمو شاهق عن الربح الدنيوي. ومن المؤكد أن كثيراً من الرجال البيض قد تساءلوا في حية ما الذي يحاربون من أجله على ذلك "الطريق الممطر العاصف"، ومن المؤكد أيضاً أن كثيرين منهم قد تساءلوا في حيرة كيف وهبهم لون جلودهم مركزاً وجودياً أسمى بالإضافة تساءلوا في حيرة عظيمة على قسم كبير من سكان العالم.

بين أن كون الإنسان أبيض، في النهاية، في عرف كيبلينغ وعرف أولئك الذين أثّر على تصوراتهم ولغتهم البلاغية، كان شيئاً مؤكداً لذاته. فقد صار المرء رجلاً أبيض لأن المرء كان رجلاً أبيض، وما هو أكثر أهمية، فإن "شرب تلك الكأس" ومعيشة ذلكا لمصير الذي لا يُغير في "يوم الرجل الأبيض" لم يترك للمرء وقتاً يقضيه في التكهن العاطل <عن الجدوى> حول الأصول، والأسباب، والمنطق التاريخي.

ومن ثم، فإن يكون المرء رجلاً أبيض كان فكرة وواقعاً. وقد شبك ذلك موقفاً معقلناً بإزاء كلا العالمين الأبيض وغير الأبيض. وعنى – في المستعمرات – التكلم بطريقة معينة، والسلوك تبعاً لشريعة من التنظيمات، بل حتى الشعور بأشياء معينة دون أخرى. وعنى ذلك محاكمات، وتقييمات، وإشارات معينة. وكان شكلاً من أشكال السلطة يُتوقع من غير البيض، بل حتى من البيض أنفسهم، أن ينحنوا أمامه. وفي الأشكال المؤسساتية التي اتخذها (الحكومات الاستعمارية، السلك القنصلي، المؤسسات التجارية) كان ذلك أداة للتعبير عن السياسة تجاه العالم، ونشرها، وتنفيذها، وضمن هذه الأداة سادت الفكرة الجماعية اللاشخصية لكون الانسان أبيض، رغم أن درجة ما من حرية الحركة الشخصية كانت مسموحاً بها. وبإيجاز، فإن يكون المرء أبيض كان نهجاً محسوساً جداً لكينونة – في العالم، وطريقة في الإمساك بزمام الواقع، واللغة، والفكر. وقد جعل ذلك وجود أسلوب محدد أمراً ممكناً.

لا يمكن لكيبلينغ نفسه أنيكون قد حدث <في الوجود> بمجرد المصادفة، ويصدق ذلك على رجله الأبيض. إذ أن أفكاراً كهذه، ومؤلفيها، ينجمون عن ظروف تاريخية وثقافية معقدة متشابكة، بين اثنين منها على الأقل وبين تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر أوجه اشتراك كثيرة. أحدهما العادة المقرة ثقافياً لاستخدام تعميمات ضخمة يقسم الواقع عن طريقها الى صيغ جمعية متنوعة: لغات، وعروق ، وأنماط، وألوان، وعقليات، وكل فصلة ليست تسمية تخصيصية محايدة بقدر ما هي تفسير تقييمي. وتتبطن هذه الفصلات الثنائية الضدية الصارمة ذات الحدين "ما هـو لنـا" وما هو "لهم" التي يقوم فيها الأول دائماً بالتجاوز وفرض نفسه على الثاني (حتى الى درجة جعل "ما هو لهم"، حصرياً، وظيفةً أدائية لــ "مـا هـو لنـا"). وقـد عـنزت هـذه الـضدية لا مـن قبـل علـم الانـسان، والألـسنية، والتـاريخ وحسب، بل كذلك، طبعاً، من قبل الأطروحات الداروينية عن بقاء الأفضل والانتقاء الطبيعي، من قبل بلاغـة النزعـة الانـسانية الثقافيـة العاليـة – ولـم يكن دور هذه النزعة بأقل حسماً <مما سبق>. فقـد كـان مـا أعطـي كتابـاً مثل رينان والرنولـد الحـق فـي إطـلاق تعميمـات حـول العرقيـة هـو الـصفة الرسـمية لمعرفتهمـا الثقافيـة المتـشكلة. لقـد كانـت قـيم "نـا" (لنقـَـل) متحـررة، إنـسانية، صـحيحة؛ وقـد دعمهـا تـراث الآداب، والبحـث عميـق الاطلاع، والاكتناه العقلاني؛ وكأوروبيين (ورجال بيض) فقـد تـشاركنا "نحـن' فيها كل حين مُجدت فيه فضائلها. على أي حال، إن المـشاركات الانـسانية التي تشكلها القيم الثقافية التي يعاد تقريرها قد قامت بدور الاقصاء بقـدرما ضمت وشملت <الي الداخل>. ففي كل فكرة تتعلق بفنــ"نـا" نحـن دافـع عنها أرنولد، أو رسكن، او مـلْ، أو نيـومن، أو كارلايـل، أورينـان، أو غوبينـو، أو كومت تشكل رباط آخر في السلسلة التي تشدنا "نحن" معاً، فيمـا أقـصي خارجي آخر وطرد. وحتى إذا كان هذا دائماً النتيجة الحتمية لبلاغة كهذه، حيثما وجدت وكلما وجدت ، فإن علينا أن نتذكر أنه، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر، كان صرح باهر من المعرفة والثقافة قد شُيد، لنقُلْ، في وجـه خارجيين فعليين (المستعمرات، الفقراء؛ الجانحون) كان دورهم في الثقافة إعطاء تحدي لما كانوا، بطبيعة تأسيسهم وتركيبهم، غير ملائمين له. (28)

كان الظرف الآخر المشترك بين خلق الرجل الأبيض والاستشراق هو "الحقل" الذي سيطر كل منهما عليه، بالإضافة الى الاحساس بأن حقلاً كهذا يستدعي أساليب، بل حتى طقوساً، خاصةً غربيةً، من السلوك، والمعرفة، والتملك. فلم يكن بوسع أحد إلا الغربي، مثلاً، أن يتحدث عن الشرقيين، بالضبط كما كان الرجل الأبيض هو القادر على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم. وقد نقل كل تقرير نطق به المستشرقون أو الرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابلين للتبادل) إحساساً بالمسافة غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملون، أو الغربي عن الشرقي ؛ وعلاوةً، فخلف كل تقرير كان يرن رجع تراث التجربة، والمعرفة، والتعلم الذي أبقى الشرقي – الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي – الأبيض، بدلاً من العكس. وحيث كان المرء في موقع القوة – كما الغربي – الأبيض، بدلاً من العكس. وحيث كان المرء في موقع القوة – كما

كان كرومر، مثلاً – فإن الشرقي كان ينتمي الى نظام القواعد الذي كان مبدأه ببساطة التأكد من أنه لم يكن ليُسمح لشرقي أبداً بالاستقلال وحكم نفسه. وكانت المقدمة المنطقية هنا هي أنه ما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات، فإن الأفضل، لمصلحتهم الخاصة، أن يبقوا كذلك.

ولأن الرجل الأبيض، كالمستشرق، عاش لصيقاً بخط التوتر الذي يُبقي الملونين بعيدين حمهددين>، فقد شعر بأنه لـزام عليه أن يحدد، ويعيد تحديد، المجال الذي قام بمسحه. ولذلك فإن مقاطع مـن الوصف الـسردي تتبادل المواقع بانتظام مع مقاطع مـن التحديد والمحاكمة المصاغين مـن جديد تعترض السرد وتمزقه، وذلك أسلوب مميز للكتابة التي أنتجها الخبراء إي. لورنس يكتب لـ في. و. ريتشاردز عام 1918:

"...... لقد استهوى العربي خيالي، إنها الحضارة القديمة، القديمة التي صفت نفسها الى درجة النقاء من الآلهة البيتية المألوفة، ومن نصف الزخرفات التي تهرع حضارتنا لادعائها وتبنيها. إن إنجيل العراء في المادة لإنجيل خيّر، وهو يشبك فيما يبدو نمطاً من العراء الأخلاقي أيضاً. إنهم يفكرون للحظة الحاضرة ، ويسعون الى الانزلاق عبر الحياة دون أن يدوروا حول منعطفات أو يتسلقوا هضاباً وذلك، جزئياً، إرهاق عقلي وأخلاقي؛ عرق منهك، ومن أجل دون أن أشاركهم وجهة نظرهم بأي شكل، فأنا عتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من أعتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من وجهتهم، ودون أن أشجبها. أنا أدرك أنني غريب بالنسبة لهم، وسأبقى أبداً غريباً، لكنني لا أستطيع أن أومن بأنهم أسوأ مما أستطيع أن أغير طرقي لأتبنى طرقهم" (29).

وثمـة منظـور مـشابه، مهمـا بـدا الموضـوع المنـاقش مختلفـاً، فـي هـذه الملاحظات لجرترود بلْ: -

"كم ألفاً من السنوات بقيت هذه الحالة من الوجود [أي كون العرب يعيشون في "حالة حرب" دائمة] سيخبرنا أولئك الذين سيقرأون أقدم سجلات الصحراء الداخلية، ذلك أنها تعود الى أولهم، لكن العربي عبر القرون كلها لم يشتر حكمة من التجربة، فهو غير آمن أبداً، ومع ذلك فإنه يتصرف وكأن الأمان خبزه اليومي" (30).

والى هذا، على سبيل إضافة الغطاء البراق، ينبغي أن نضيف ملاحظتها الأخرى، هذه المرة عن الحياة في دمشق:

"<الآن> أبدأ أرى رؤية قائمة ما تعنيه حضارة مدينة عظيمة شرقية، كيف يعيشون، وبما يفكرون؛ لقد وصلت درجة التلاؤم معهم. وأعتقد أن كوني انكليزية عامل مساعد جداً لقد سما شأننا في العالم عما كان عليه قبل خمس سنوات. والفرق واضح جداً. وأعتقد أن ذلك يعود الى حد بعيد الى نجاح حكومتنا في مصر إن هزيمة روسيا مسؤولة عن قدر

كبيرة من ذلك، وانطباعي هو أن سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند كبير من ذلك، وانطباعي هو أ، سياسة اللورد كيرزن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند مسؤولة عن قدر أكبر بكثير. ليس في وسع إنسان لا يعرف الشرق أن يدرك كيف تتواشح الأمور كلها وتتماسك. وليس من المبالغة بمكان أن يقال إنه لو رُدتْ الحملة الانكليزية عن أبواب كابول، لكان السائح الانكليزي قوبل بالتجهم في شوارع دمشق" (31).

في تقريرات كهذه، نلحظ فوراً أن "العربي" أو "العرب" محاط بهالة من الانفصالية، والتحديدية، واطراد الذات الجمعي بحيث يمسح أي أثر لأفراجد عرب ذوي تواريخ شخصية قابلة للسرد. فما استهوى خيال لورنس كان وضوح العربي، من حيث هو صورة ومن حيث هو فلسفة (أو موقف) مفترضة بإزاء الحياة: وفي كلتا الحالتين تُحدد بالنسبة له مثل هذه البساطة البدئية غير الواعية لذاتها التي يملتكها العربي من قبل المراقب، وهو في هذه الحالة الرجل الأبيض. بيد أن النقاء العربي، الذي يتطابق في مكوناته الأساسية مع رؤى بيتس لبيزنطة حيث:

"ألسنة النار اليت لا تغذيها العيدان ولم يوقدها صوان أو فولاذ ولا تزعجها العاصفة، ألسنة لهب تنجبها ألسنة لهب، حيث تأتي أرواح ينجبها الدم وترحل جميع تعقيدات العنف وتشابكاته" (32).

يترابط مع ثبات العربي واستمراريته، كما لو أن العربي لم يخضع لعمليات التاريخ العادية. ومن المفارقة الضدية، أن العربي يبدو للورنس وقد استنفد ذاته في استمراريته الزمانية نفسها. وهكذا فإن العمر الهائل للحضارة العربةي قد أدّى الى تنقية العربي، والوصول به الى خصائصه الجوهرانية، وإنهاكه أخلاقياً خلال هذه العملية. وما يبقى لدينا هو عربي جرترود بل: قرون من التجربة ولا حكمة. فالعربي، إذن، من حيث هو كيان جمعي، لا يكتسب أية كثافة وجودية أو حتى دلالية. بل يبقى كما هو، فيما عدا عملية التنقية المنهكة التي يذكرها لورنس، "من أحد طرفي سجلات عملية الداخلية" الى طرفها الأخر. ويراد لنا أن نفترض أنه إذا شعر عربي ما بالغبطة، إذا شعر بالأسى لموت ولده أو والده، إذا كان لديه إحساس بلا عدالة الطغيان السياسي، فإن هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية، عدالة الطغيان السياسي، فإن هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية، خاضعة لمحض الحقيقة المستمرة العارية: حقيقة كونه عربياً.

تقوم بدائية حالة كهذه على صعيدين اثنين على الأقل في آن واحد: أولاً، في التحديد وهو تقليصي استخلاصي؛ ثانياً (تبعاً للورنس وبل) في الواقع. ولم يكن هذا التصادف المطلق نفسه حدث مصادفة بسيط فلسبب أول، لم يكن يمكن له أن يتم من الخارج إلا بفضل مفردات وأدوات معرفية مصممة لتحقيق غرضين معاً: الوصول الى لباب الأشياء وتجنب تشتت

التركيز الذي يسببه الحدث العارض، أو الظروف، أو التجربة. ولسبب ثان، كان التصادف حقيقة هي الى درجة فريدة نتيجة للمنهج، والتراث، والسياسة في فاعلياتها المشتركة جميعاً. وقد قام كل منها، بمعنى ما، بإلغاء التمييز بين النمط – السرقي، السامي، السعري، السعرق باليغاء التمييز بين النمط – السرقي، السامي، السعرائية "السر العصي على وبين الواقع الإنساني العادي الذي وصفه ييتس بأنه "السر العصي على السيطرة فوق الأرضية الوحشية" والذي يعيش فهي البشر جميعاً. ولقد أخذ المكتنه الباحث نمطاً وضعت عليه علامة "شرقي" معتبراً إياه أي شرقي فرج قد يقابله. وقد قادت سنوات من التقاليد الى تغطية الإنساء حول مسائل مثل الروح السامية أو الشرقية بقشرة لها شيء من اشرعية. كما أظهر الحس السليم سياسياً أنه في الشرق، بعبارة بل الرائعة "تتواشج الأمور كلها وتتماسك". ولذلك فقد تطبعت البدائية في الشرق، كانت الشرق، فكرة ينبغي على كل من يتعامل مع الشرق أو يكتب عنه أن يعود اليها، كما لو كان يعود الى محك يفنى الزمن والتجربة ويبقى.

ثمة طريقة ممتازة لفهم هذا كله كما كان ينطبق على الوكلاء، والخبراء، والمستشارين، البيض للشرق. فما كان ذا أهمية بالنسبة للرونس وبل هو أن إشاراتهما الى العرب أو الشرقيين كانت تنتمي الى تقليد من الصياغة قابل للتمييز، وسلطوي، تقليد كان قادراً على إخضاع الجزئيات لتنضوي تحته. لكن، بشكل أكثر تخصيصا، من أين جاء "العربي" أو "السامي" أو "الشرقى"؟

لاحظنا سابقاً كيف كان تعميم ما حول الشرق، خلال القرن التاسع عشر ولدى كتّاب مثل رينان، لين، فلوبير، كوزان دوبير سفال، ولامارتين، يستقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ما هو شرقي، فقد باحت كل جزئية من الشرشق بشرقيتها، الى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً طغت على أي عامل مواز.

وكان الرجل الشرقي، أولاً، شرقياً وثانياً فقط، رجلاً. ومن الطبيعي أن تنميطاً كهذا قد عُزر بالعلوم (أو الإنشاءات حالكتابية> كما أفضّل أن أسميها) التي تحركت باتجاه ورائي وهابط نحو فصلة النوع، والتي كان يفترض أيضاً أنها تفسير وراثي تطوري (انطوجنتيك) لكل فرد ينتمي الى النوع. وهكذا، فقد كانت تقام تمييزات ذات سريان علمي أكبر ضمن التسميات التخصيصية العريضة شبه الشعبية مثل "الشرقي"؛ وكانت معظم هذه التمييزات قائمة بصورة رئيسية على أنماط اللغات – مثلاً، سامية، درافيدية، حامية – لكنها استطاعت بسرعة أن تكتسب أدلة علم إنسانية، وعلم نفسية، وعلم حياتية، وثقافية مدعمة لها. ف "سامي" رينان، أن رينان، على سبيل المثال، كان تعميماً لغوياً استطاع، في يدي رينان، أن يضيف الى نفسه أنواعاً شتى من الأفكار الموازية من علم التشريح، والتاريخ ، وعلم الانسان، بل حتى علوم الأرض حالجيولوجيا>. ثم صار

بالإمكان استخدام "سامي" لا كوصف أو تسمية تخصيصية بسيطين وحسب، بل <كشيء> يمكن أنيطبق على أي مركب من الأحداث وموجودة طبعياً فيها. ولذلك كانت "السامي" فصلة متجاوزة للزمانية، متجاوزة للفردية، تدعي القدرة على التكهن بكل فعل منفصل للسلوك "السامي" على أساس من جوهر "سامي" ما سابق الوجود، وتهدف كذلك لاى تفسير جميع جوانب الحياة والنشاط الانسانيين في إطار معطيات عنصر "سامي" ما.

سوف يبدو التأثير الغريب الذي مارسته أفكار تأنيبية نسبياً كهذه على الثقافة الأوروبية التحررية في أواخر القرن التاسع عشر غامضاً عصياً على الفهم ما لم نتذكر أن جاذبية علوم مثـل الألـسنية، وعلـم الانـسـان، وعلـوم الحياة كانت تكمـن فـي أن هـذه العلـوم تجريبيـة، لا تكهنيـة أو مثاليـة بـأيـ شكل. وصحيح أن السامية التي درسها رينان، مثل الهندو – أوروبيـة التـي درسها بوب، كانت شيئاً مركباً مُبتنى، لكنها كانت تعتبر منطقية وحتمية من حيث هـي شـكل بـدئي، فـي ضـوء المـادة التـي أمكـن فهمهـا علميـاً وتحليلها تجريبياً والمتعلقة بلغات سامية معينة. وهكذا، فقد كان، في محاولة أخرى لـ "تحديد طاقة كامنة إنسانية أولية" (33)، اشتقت منها دون مغايرة أمثلة من السلوك محدد تحديداً كلياً-. وكانت مثل هذه المحاولة ستكون مستحيلة لو أنه لم يكن يعتقد – ضمن معطيات تجريبية كلاسـيكية – أن العقل والجسد كانا واقعين يعتمد أحدهما على الآخـر، وأن كـلا منهمـا محدد أصلاً بطقم من الشروط الجغرافية، وعلم الحياتية وشبه التاريخية (34). ومن هذا الطقم، الذي لم يكن في متناول السكان الأصليين ليقوم وا باكتشافه أو استنباطه، لم يكن ثمة من مهـرب بعـد ذلـك. وقـد عـُـزز التحيـز الأثـري للمستـشرقين بهـذه الأفكـار التجريبيـة. فقـد شـعروا فـي جميـع دراســاتهم للاســـلام "الكلاســـيكي" ، أو للبوذيـــة، أو اللزرادشـــتية "الكلاسيكيين"، بأنهم، كما يعترف الدكتور كاروبون <أحد أبطال الروائية> جورج اليوت، يتصرفون "مثل شبح لأحد القدماء، يتجـول فـي العـالم ويحـاول ذهنياً أن يركبه كما كان من قبل، بالرغم من الخراب والتغيـرات المـشـوشـة" .(35)

ولو كانت هذه الأطروحات حول الخصائص اللغوية، والحضارية، وأخيراً، العرقية مجرد جانب من جوانب مناظرة جامعية بين العلماء والباحثين الأوروبيين، لربما كنا طرحناها جانباً بوصفها تقدم مادة لاحتدامية حدراما> قرائية لا أهيمة لها. لكن الحقيقة هي أن كلا من المعطيات المحددة للمناظرة والمناظرة والمناظرة نفسها، كانتا متداولتين تداولاً واسعاً؛ ففي ثقافة أواخر القرن التاسع عشر "كانت النظرية العرقية" بكلمات ليونيل تريلينغ، وقد نشطتها وحفزتها القوميءة الصاعدة والامبريالية المتوسعة، وأيدتها العلوم المتمثلة بصورة سيئة، تكاد تكون غير متنازع عليها" (36). وكانت النظرية العرقية، والأفكار حالشائعة> حول الأصول البدائية والتصنيفات البدائية، والانحلال الحديث، وتقدم الحضارة، ومصير العروق البيضاء (أو الآرية) والحاجة الى أرض مستعمرة – كانت هذه جميعاً عناصر في المزيج الغريب

من العلوم والسياسة، والثقافة الذي كان نزوعه، دون استثناء تقريباً، نزوعاً الى رفع أوروبا، أو عرق أوروبي ما، الى مرتبة السيادة فوق القسم غير الأوروبي من بني البشر. وكان ثمة اتفاق عام، كذلك، بمقتضى تشكيلة غريبة التحول من الدارونية التي أقرها دارون نفسه، على أن الشرقيين المعاصرين كانوا بقايا مهينة لعظمة سالفة؛ وكانت حضارات الشرق القديمة، أو "الكلاسيكية" ممكنة التصور من خلال فوضى الانحلال الحاضر، لك

- أ) لأن ختصاً أبيض مزوداً بتقنيات علمية شديدة الارهاف كان قادراً على القيام بالغربلة وإعادة التركيب.
- لأن مفـردات لغـة مـن التعميمـات الكاسـحة (الـسـاميون، الآريـون، ب) الشرقيون) لـم تكـن تـشير الـي طقـم مـن الاختلافـات الـسردية بـل الىجعبة كاملة من التمييزات الموضوعية والمتفق عليها فيما يظهر. وهكذا، فإن ملاحظة حـول مـا كـان الـشرقيون قـادرين أو غيـر قـادرين علـي القيام به كانت مؤيدة بـ "حقائق" علم حياتية كتلـك التـي أفـصح عنهـا بـي. تشارلس ميشيل في مقالته "نظرة علم حياتية في سياستنا الخارجية (1896)، وتوماس هنري هكسلي في كتابه الـصراع مـن أجـل الوجـود فـي المجتمع الانساني (1888)، وبنجمنْ كـدّ فـي كتابـه الارتقـاء الاجتمـاعي (1894)، وجون ب. كروزيير في تاريخ التطور الفكري على نسق الارتقاء الحــديث (1897 – 1901)، وتــشارلس هــارفي فــي التركيــب الحيــواتي للـسياسة البريطانيـة (1904) (37). وقـد افتَـرض أنـه إذا كانـت اللغـات مـن الاختلاف فيما بينها بالقدر الذي وصفه اللغويون، فإن مستخدمي اللغات – عقولهم ، وثقافاتهم، وطاقاتهم الكامنة، بل حتى أجسامهم – كانت مختلفة بطرق مشابهة. وكان وراء هذه التمييزات قوة الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) التجريبية بالإضافة الى البرهان المقنع على مثل هذه الحقيقة في دراسات الأصول، والتطور، والشخصية، والمصير.

والنقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن هذه الحقيقة حول الفروق المميزة بين العروق، والحضارات ، واللغات كانت (أو تظاهرت بكونها) جذرية، محالة الاجتثاث. فقد تغلغلت الى أعماق الأشياء، وأكدت أنه ليس ثمة من مهرب من الأصول ومن الأنماط التي جعلتها هذه الأصول ممكنة؛ وقد أقامت الحدود الحقيقية بين البشر، الحدود التي بنيت عليها العروق، والأمم، والحضارات؛ وقد أقصت الرؤيا عن الوقائع الانسانية الشائعة، والجمعية كذلك، مثل الغبطة، والمعاناة، والتنظيم السياسي محولة الاهتمام ، بدلاً من ذلك الى الاتجاه الهابط والخلفي للأصول غير قابلة للتغير. ولم يكن في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع العالم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في استثناه واقعه الحاضر – وهو واقع مهين، مستعمر، متخلف – وأقصاه عنهم، فيما عدا عرض الباحث الأبيض التعليمي وتقديمه.

لقد أسبغت مهنة البحث المتخصص امتيازات فريدة على محترفيها. ونحن نذكر أن لين كان بوسعه أن يظهر شرقياً وأن يحتفظ رغم ذلك بتجرده البحثي. بل أن الشرقيين الذين درسهم أصبحوا، في الواقع، شرقييه "ذلك أنه رآهم لا كبشر فعليين فقط بل كأشياء حولت الى منجزات نصبية في مسرده عنهم. وقد شجع هذا المنظور المزدوج <ظهور> نمط من المفارقة الفكهة المبتناة. فمن جهة أولى، كان ثمة مجموعة من البشر يعيشون في الحاضر؛ ومن جهة ثانية، أصبح هؤلاء البشر، - من حيث هم موضوع للدراسة — "المصربين" أو "المسلمين" أو "الشرقيين"، ولم يكن بمقدور أحد سوى الباحث أنيرى التعارض بين المستويين ويتدبره بمهارة. وقد كان الأول يميل باستمرار نحو تنوع أعظم، بيد أن هذا التنوع كان دائماً يخضع للكبح، ويضغط باتجاه هابط وخلفي الى النهاية الجذرية للعمومية. وأصبحت للكبح، ويضغط باتجاه هابط وخلفي الى النهاية الجذرية للعمومية. وأصبحت كل حالة من السلوك الحديث، الصادر عن السكان الأصليين، اندفاعة ينبغي أن تعاد الى المنطلق الأصلي، الذي كان يزداد قوة بهذه الطريقة. وكان هذا النمط من "الإفراز" بالضبط الفرع الذي يسمى الاستشراق.

كانت مقدرة لين على التعامل مع المصربين ككائنات حاضرة وكتوثيق لملصقات لفظية وظيفة أدائية <لمعطيات> الاستشراق ولـلآراء المعتنقة عموماً حول المسلم والسامي في الشرق الأدني. ولم يكن ثمة من شعب يمكن أن يُرى فيه الحاضر والأصل معاً أكثر مما كان يمكن أن يُريا في الساميين الشرقيين. وكان اليهود والمسلمون، من حيث هم موضوعان للدراسة الاستشراقية، في متناول الفهم، بحكم أصولهم البدائية: ولقد كان هذا (وما يزال الى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث. كان رينان قد وصف الساميين بأنهم مثل على التطور المعاق، وقد أصبح ذلك يعني، من وجهة نظر وظيفيةٍ، أنه، في عرف المستشرق، ليس هنـاك مـن سامي حـديث، قادر علـي أن ينفلـت خـارج إطـار المطالـب المنظمـة التـي تفرضها عليه أصوله، مهما ظن نفسه حديثاً. وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكاني. فما من سامي تقدم في الزمن الى نقطة تتجاوز تطـور مرحلـة ""كلاسـيكية"؛ ومـا مـن سـامي قـادر على أن ينفلت من إسار البيئة الرعوية، الصحراوية لخيمته وقبيلته. ويمكن لكل مظهر من مظاهر الحياة "الـسامية" الفعليـة، بـل ينبغـي لـه، أن يُحـال ورائياً الى الفصلة البدائية المفسرة له، وهي "السامي".

كانت القوة التنفيذية لنظام إحالي كهذا يمكن عن طريقه تقليص كل حالة متفردة من السلوك الفعلي وإرجاعها الى عدد صغير من الفصلات التفسيرية "الأصلية"، قد بلغت درجة عالية من نهاية القرن التاسع عشر. وقد مثلت في الاستشراق معادلاً لما تمثله المكاتبية (البيروفراطية) في الإدارة العامة. فقد كانت الإدارة أكثر نفعاً من الملف الفردي؛ وما من شك في أن الكائن الانساني كان ذا مغزى بصورة رئيسية بوصفه مناسبة لفتح ملف. وعلينا أن نتصور المستشرق منكباً على العمل يقوم بدور كاتب

إداري – يجمّع تشكيلة كبيرة جداً من الملفات في خزانة كبيرة تحمل علامة "الساميون". وكان في وسع باحث مثل وليم روبرتسن سميث، مستعيناً بالاكتشافات الحديثة في علم الانسان المقارن والبدائي، أن يجمع معاً سكان الشرق الأدنى ويكتب عن العادات المرتبطة بالقربى والزواج لديهم، وعن شكل ممارستهم الدينية ومضمونها. وتكمن قوة عمل سميث في لاأسطرته الجذرية الواضحة للساميين، فهو يجرف الحواجز الاسمية، التي قدمها الاسلام أو اليهودية للعالم. ويستخدم سميث فقه اللغة، والأسطوريات، والبحث الاستشراقي "ليشكّل . . . صورة افتراضية للطور النظم الاجتماعية، تنسجم مع الحقائق العربية". وإذا استطاعت لمدة الصورة أن تكشف الجذور السابقة، لكن التي ما تزال ذات تأثير، للوحدانية في النصبية <الطوطمية> أو عبادة الحيوان، فإن الباحث يكون قد لمد عمله بنجاح. وذلك، كما يقول سميث، رغم كون "مصادرنا المحمدية أدى عمله بنجاح. وذلك، كما يقول سميث، رغم كون "مصادرنا المحمدية تلقي حجاباً الى أبعد درجة تستطيعها على جميع تفاصيل الوثنية القديمة" (38).

شمل عمل سميث عن الساميين مجالات مثل اللاهوت، والأدب، والتاريخ؛ وقد كُتب هذا العمل بوعي كامل لما قام به المستشرقون (را. مثلاً، هجوم سميث العنيف عام 1887 على <كتاب> رينان تاريخ شعب إسرائيل) وكان، وذلك أكثر أهمية، يُنتوى له أن يكون عوناً لفهم الساميين المحدثين، ذلك أن سميث، في اعتقادي، كان حلقة حاسمة في السلسلة الفكرية التي تربط الرجل الأبيض كخبير بالشرق الحديث، ولم يكن شيء من الحكمة المخرطشة التي أديت بوصفها معرفة خابرة بالشرق من قبل لورنس، وهو غارث، وبل الآخرين لتوجد لو لم يكن عمل سميث. حتى سميث الكاتب الأثري لم يكن ليمتلك نصف السلطة التي يمتلكها لولا تجربته الإضافية والمباشرة لـ "الحقائق العربية". وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو والمباشرة لـ "الحقائق العربية". وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو وراء التقلبات التجريبية للسلوك الشرقي المعاصر. وعلاوة، فقد كان هذا الجمع الخاص هو ما ألمح الى أسلوب المعرفة الخابرة الذي عليه أقام لورنس، وبل، وفيلبي سمعتهم.

طوّف سميث في الحجاز، مثل بيرتن وتشارلس داوتي من قبله، بين 1800 و 1881. وكانت شبه الجزيرة العربية مكاناً ذات امتياز خاص بالنسبة للمستشرقين، لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب، بل كذلك لأن الحجاز يبدو قاحلاً وقاصراً تاريخياً الى درجة قحطه وقصوره الجغرافيين: وهكذا تعتبر الصحراء العربية موضعاً يمكن للمرء أن يصوغ تقريرات تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضاً) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقريرات حول الحاضر. ففي الحجاز، في أيضاً أن تتحدث عن المسلمين أو الاسلام الحديث والاسلام البدائي دون أن تزعج نفسك بإقامة التمييزات. والى هذه المفردات الخايلة من التأسيس التاريخي، كان بمقدور سميث أن يضيف علامة السلطة الإضافية

التي زودته بها دراساته السامية. وما نسمعه في تعليقاته هو موقف الباحث الذي يمتلك كل ما سبق الاسلام، والعرب، وشبه الجزيرة العربية. ومن ثم <قوله>:

"مما يميز المحمدية أن الشعور القومي بكل وجوهه يتخذ له جانباً دينياً، من حيث أن الدولة والأشكال الاجتماعية كلها لبلد اسلامي تُكسى لباساً دينياً. إنما سيكون من الخطأ أن نفترض أن الشعور الديني الأصيل يكمن في أعماق كل ما يبرر نفسه باتخاذ هيئة دينية.

إن جذور تحيزات العربي وهواه تضرب في نزعة محافظة أكثر غوراً من أيمانه بالاسلام. بل إنه لحق أن خطأ عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها قابلة بسهولة كبيرة لاكتساب تحيزات العرق الذي دعا اليها فيه بدءاً، وأن (هذه الديانة قد حمت تحت جانحيها كثيراً من الأفكار البربرية والباطلة التي لا بد أن محمداً نفسه أدرك أنها غير ذات قيمة دينية، والتي أدخلها رغم ذلك في نظامه من أجل أن يسهل انتشار معتقداته المذهبية المعدلة المصلحة، ومع ذلك فإن كثيراً من التحيزات التي تبدو لنا محمدية بصورة مميزة لا أساس لها في القرآن" (39).

يحدد ضمير المتكلمن "نا" في هذه القطعة المدهشة من المنطق نقطة معاينة الرجل الأبيض بصراحة. ويسمح لنا ذلك بالقول في الجملة الأولى أن الحياة السياسية والاجتماعية كلها "تُكْسىيْ" باللباس الديني (وهكذا يمكن أن يُخصص الاسلام بأنه كُلياتي) ثم بالقول في الجملة الثانية إن الدين مجرد غطاء يستخدمه المسلمون (وبكلمات أخرى، فالمسلمون جميعاً، أساسياً، منافقون مراؤون)؛ وفي الجملة الثالثة، يُدّعى أن الاسلام حتى وهو يسيطر على عقيدة العربي – لم يقم في الواقع بإصلاح نزعة العربي المحافظة الأساسية السابقة على الإسلام. وما هذا بكل شيء فإذا كان الإسلام قد نجح كديانة فإن ذلك يعود الى أنه، بصورة لا مبالية، سمح لهذه التحيزات العربية "الأصيلة الصادقة" بالنسبة اليه؛ وعلى هذا التكتيك (والآن نستطيع أن نرى أن ذلك كان تكتيكاً من جانب الاسلام) ينبغي أن نلوم محمداً الذي كان، بعد كل حساب، يسوعياً زائفاً محضاً. بيد أن هذا كله يلغى ويكاد، في الجملة الأخيرة، حين يطمئننا "سميث الى أن كل ما قاله عن الاسلام غير سار إذ أن الجوانب الجوهرانية من الاسلام المعروفة للغرب ليست، بعد كل حساب"، "محمدية".

ومن الجلي أن مبدأي الهوية واللاتناقض لا يلزمان المستشرق. بل تطغى عليهما المعرفة الخابرة والاستشراقية، القائمة على حقيقة جمعية لا تدحض تقع كلياً في متناول المستشرق الفلسفي، والبلاغي، وفي وسع سميث حتى دون رعشة واحدة أن يتحدث عن "عادة العقل العربي الصبيانية، العملية، واللادينية بطبيعة تركيبه"، وعن الاسلام كنظام من "النفاق المنظم"، وعن استحالة "الشعور بأي احترام للورع الاسلامي، الذي تُقلص فيه الشكلانية والتكرار الفارغ وتحالان الى نظام". وليست

مهاجمت للاسلام نسبية، إذ أنه جليّ في نظره أن فرقية أوروبا والمسيحية فعلية لا متخيلة. ورؤيا سميث للعالم، في أعماقها، رؤيا ثنائية، كما هو بيّن في مقطع كالتالي: -

"إن المسافر العربي مختلف عنا. فجهد الانتقال من مكان الى مكان السعر بالنسبة اليه ازعاج صرف؛ وهو لا يشعر بمتعة في بذل الجهد [كما نشعر "نحن"]، ويتذمر من الجوع ولاتعب بكل قواه [كما لا نفعل "نحن"]. وليس في وسعك أن تقنع الشرقي أبدا أنك، حين تترجل عن راحلتك، قد تكون لديك أي رغبة أخرى سوى أن تجلس القرفصاء على بساط فوراً وتستريح، تدخن وتشرب. وعلاوة، فالعربي قلي التأثر بالمناظر الطبيعية [أما نحن فأثرنا فيها عميق]" (40).

"نحن" كذا، "وهم" كـذلك. أي عـرب، أي إســلام، متـى، وكيـف ، وتبعـاً لأي اختبارات: كل هذه تبدو تمييزات لا علائقية بالنسبة لتقصّيات سميث وتجربته في الحجاز. فالنقطة الحاسمة هي أن كل ما بوسع المرء أن يعرف أو يتعلمه عن "الساميين" و "الشرقيين" يتلقى تعزيزاً موثقاً لا من سـجلات المحفوظات فقط، بل من <الواقع> الميداني. مـن إطـار قـسري كهـذا، يـتم عن طريقه تقييد إنسان حديث "ملون" تقييـداً لا انفـلات منـه الـي الحقـائق العامة المصاغة حَول النموذج البدئي لأسلافه اللغوية، وعلم الانسانية، والمذهبية، من قبل باحث أوروبي أبيض، تشتق أعمال الخبراء الشرقيين العظام في انكلتـرا وفرنـسا فـي القـرن العـشرين. والـي هـذا الإطـار أضـاف هؤلاء الخبراء كذلك أسـطورياتهم وهوسـهم الخاصين، اللـذين دُرسـا، لـدي كتَّاب مثـل لـورنس وداوتـي، بحيويـة كبيـرة. وقـد آمـن كـل مـنهم – ولْفُـرد سكاونْ بْلنْتْ، داوتي، لورنس، بل، هوغراث، فيلبي، سايكس، سـتورز – أن رؤياه للأشياء الشرقية كانت فردية، خلقها هو بذاته من مواجهة شخصية كثيفة حادة مع الشرق، أو الاسلام ، أو العرب، وعبّر كل منهم عن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق. كتب داوتي في الصحراء العربية "لقـد جعلتني الشمس عربياً"، "لكنها لـم تضمني أبـداً الـي الاستـشراق". بيـد أنهم جميعاً في التحليل الأخير (باستثناء بلنت) عبروا عن العدائية الغربية التقليديـة للـشرق والخـوف منـه. لقـد شــذبت آراؤهـم الأسـلوب الجـامعي للاستشراق الحديث بمخزونه من التعميمات الفخمة، و"العلم" الدعي الذي لم يكن ثمة ملاذ منه، والصيغ التقليصية، وأضفت على هـذا الأسـلوب نفحة شخصية. يقول داوتي ثانية، على الصفحة نفسها من هجمته الساخرة صد الاستشراق: "الساميون مثل رجل يجلس في بالوعة حتى العينين وحاجباه يمسان السماء" (41). لقد تصرفوا، ووعدوا، وأوصوا حسياسات عامـة علـي أسـاس مـن هـذه التعميمـات، ولقـد اكتـسـوا، بمفارقةفكهـة عجيبـة، هويـة الـشرقيين البـيض فـي ثقافـاتهم الأم – حتـي حين لـم يمنعهم انـشباكهم المهنيـي فـي الـشرق – فـي حالـة داوتـي، ولورنس، وهوغارث، وبل (كما في حالة سميث) من احتقار الشرق كلية.

فقد كانت المسألة الرئيسية بالنسبة لهم هي أنيبقوا الشرق والاسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض.

وتنبثق من هذا المشروع جدلية جديدة. فما هو مطلوب من الخبير الشرقي لم يعد ببساطة "الفهم" بل ينبغي للشرق أن يُجبر الآن على أن يقوم بالأداء، وينبغي أن تضم قوته ال جانب قيمنا، وحضارتنا، ومصالحنا، وأهدافنا "نحن".

<وهكذا> تترجم المعرفة بالشرق مباشرة الى نشاط وفاعلية، وتؤدي النتائج الى <خلق> تيارات جديدة من التفكير والفاعلية في الشرق. لكن هذه ستطلب بدورها من الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة، لا بوصفه مؤلف عمل بحثي عن الشرق هذه المرة، بل بوصفه صانعاً للتاريخ المعاصر، وللشرق كواقع فعلي ملح (لا يمكن إلا للمستشرق، لأنه هو الذي بدأه، أن يفهمه فهماً سليماً). وقد أصبح المستشرق الآن شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي، يستحيل تمييزه عنه، وهو مشكله، وعلامته المميزة بالسنبة للغرب، وها هي ذي الجدلية بإيجاز: -

"آمن بعض الانكليز، وعلى رأسهم كتشنر، أن ثورة عربية ضد الأتراك ستمكن انكلترا، وهي تحارب ألمانيا، من أن تهزم حليفتها تركيا في الوقت نفسه. وقد جعلتهم معرفتهم بطبيعة الناطقين بالعربية، وقوتهم، وبلادهم يعتقدون أن عقبى مثل هذه الثورة ستكون سعيدة: وأشاروا الى طبيعتها ومنهجها. وهكذا سمحوا لهذه الثورة بالبدء، بعد أن كانوا قد حصلوا على تأكيدات رسمية بدعمها من الحكومة البريطانية. لكن رغم ذلك جاءت ثورة شريف مكة مفاجأة لمعظم الناس، وفي حالة من عدم الاستعداد من جانب الحلفاء. وقد أثارت مشاعر متباينة، واكتسبت لنفسها، أصدقاء وأعداء أقوياء، بدأت شؤونها، في خضم غيراتهم المتصارعة بالإجهاض" (42).

هذا هو الموجز الذي قدمه لـورنس نفسه للفصل الأول من كتابه أعمدة الحكمة السبعة. تنشئ "معرفة بعض الانكليز" حركة في الـشرق تخلق "شــؤونها" نتاجــاً متباينــاً، وتــصبح الالتباســات، والنتـائج الملهاســية حالتراجيكومدية>، نصف المتخيلة لهذا الـشرق الجديد المبتعث، موضوعاً لكتابة الخبراء، لشكل جديد من الإنشاء الاستشراقي يقدم رؤيا للـشرق المعاصر، لا كسرد روائي، بل كتعقيد وتشابك كليين، وإشـكاليات، وأمـل مخـون – يلعـب فيـه المؤلـف الاستـشراقي الأبـيض دور التحديد النبـوئي المفصح.

إن هزيمة الرؤيا للسرد الروائي التي تصدق حتى على عمل له طبيعة القصة بشكل جلي مثل أعمدة الحكمة السبعة، شيء واجهناه في كتاب لين المصريون المعاصرون. والصدام بين معاينة <حلولية> للشرق (الوصف، السجل الضخم) وسرد الأحداث في الشرق هو صدام على عدد من

المستويات، ويشبك عدداً من القضايا المختلفة. ولأن الصدام كثيراً ما يتجدد في إنشاء الاستشراق، فإنه يستحق أن يحلل هنا بإيجاز. يقوم المستشرق بمسح الشرق من على بهدف القبض على زمام الشاسعة المتمددة الأطراف أمامه بأكملها – الثقافة، والديانة، والعقل ، والتاريخ، والمجتمع. ومن أجل أن يفعل ذلك، فإن عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة طقم الفصلات التقليصية (الساميون، العقلية الاسلامية، الشرق، وهكذا). ولأن هذه الفصلات هي، رئيسياً، فصلات تخطيطية وذات كفاءة، ولأنه يفترض بداهة تقريباً أنه ليس ثمة من شرقي يمكن أن يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق، فإن كل رؤيا للشرق تنتهي الى الاعتماد، من أجل تناسقها وقوتها، على الشخص، أو المؤسسة، أو الإنشاء التي هي ملك له. وكل رؤيا شمولية هي، جوهرياً، رؤيا محافظة؛ ولقد لاحظنا من قبل، في تاريخ الأفكار المتعلقة بالشرق الأدنى في الغرب كيف أن هذه الأفكار حافظت على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تخالفها وتتحداها. (بل أن في وسعنا أن نطرح منظومة تقول أن هذه الأفكار تنتج أدلة تبرهن على سريانها وسلامتها).

والمستشرق، بشكل رئيسي، هو وسيط لمثل هذه الرؤى الشمولية؛ ويمثل لين حالة نمطية للطريقة التي ؤمن بها فرد ما بأنه أخضع أفكاره، أو حتى ما يراه، لمقتضيات نظرة "علمية" ما الى الظاهرة المعروفة جميعاً باسم الشرق، أو الأمة الشرقية. فالرؤيا إذن سكونية تماماً كما أن الفصلات العلمية التي تنفح استشراق أواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونية؛ فليس ثمة من ملاذ أبعد من "الساميين" أو "العقل الشرقي"، وتلك أطراف فليس ثمة للحقل بأكمله. والاستشراق كفرع من فروع المعرفة، وكمهنة نظر عامة للحقل بأكمله. والاستشراق كفرع من فروع المعرفة، وكمهنة متخصصة أو إنشاء، مرهون باستمرارية الشرق بأكمله. ذلك أنه من دون "الشرق" لا يمكن أن توجد معرفة متواترة، ومفهومة، ومفصح عنها تسمى "الاستشراق". وهكذا فإن الشرق ينتمي الى الاستشراق. تماماً كما يفترض حبداهة> أن ثمة معرفة حميمة تنتمي الى الشرق (أو عنه).

ضد هذا النظام السكوني من "الجوهرانية التزامنية" (43) الذي أسميته رؤيا لأنه يسلم بأن الشرق بأكمله يمكن أن يُرى عياناً، ثمة ضغط مستمر. ومصدر الضغط سردي، من حيث أنه إذا أمكن أن يظهر أن جزئيه شرقية ما تتحرك، أو تتنامى، فإن التوالد يُدخل الى النظام. ويظهر الآن ما كان قد بدا مستقراً – والشرق مرادف للاستقرار والأبدية اللامتغيرة – غير مستقر. ويوحي اللااستقرار بأن التاريخ، بجزئياته المقطعة الممزقة، وتيارات التغير فيه، وميله الى النمو، أو الانحطاط، أو الحركة الاحتدامية، ممكن في الشرق ومن أجل الشرق. ويطرح التاريخ، والسرد الروائي الذي يمثل فيه التاريخ، منظومة تقول إنالرؤيا غير كافية، إن "الشرق" كفصلة وجودية غير الشروطة يجحف بحق طاقة الواقع على التغير. وعلاوة ، فإن السرد هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة

الرؤيا ويعارضها، ولقد أحس لين بأخطار السرد حين رفض أن يعطي لنفسه ولمعلوماته شكلاً خطياً <أفقياً>، مفضلاً بدلاً من ذلك الشكل النصي الضخم للرؤيا الموسوعية أو المعجماتية. فالسرد يؤكد قدرة الإنسان على أن يولد، وينمو، ويموت، وميل المؤسسات والوقائع الى التغير، واحتمال أن الحداثة والمعاصرة في النهاية ستتجاوزان الحضارات الكلاسيكية؛ وفوق كل شيء، فإن السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ. والسرد، بإيجاز، يقدم وجهة نظر نقيضة، ومنظوراً نقيضاً، ووعياً نقيضاً، لشبكة الرؤيا الموحدة، وهو ينتهك الاختلافات الساجية الأبولونية التي تؤكدها الرؤيا.

حين أجبر الشرق، نتيجة للحرب العالمية الأولى، أن يدخل التاريخ، كان المستشرق – كوسيط – هو الذي قام بالعمل اللازم. لقد أبدت حنّا أرنْدْتْ الملاحظة اللامعة وهي أن المعادل للمكاتبية <البيروقراطية> هو الوسيط الامبريالي (44)، مما يعني القول أنه إذا كان المشروع الجامعي الجمعي المسمى الاستشراق مؤسسة مكاتبية قائمة على رؤيا محافظة ما للشرق، فإن خدم مثل هذه الرؤيا في الشرق كانوا وسطاء امبرياليين مثل لين إي. لورنس. وفي عمله يمكن أن نرى الى أكثر درجات الوضوح الصدام بين التاريخ السردي والرؤيا، إذ حاولت – بكلماته هو – "الامبريالية الجديدة" خلق مد فعال لفرض المسؤولةي على السكان المحليين [في الشرق]" خلق مد فعال لفرض المسؤولةي على السكان المحليين [في الشرق]" الشرق باتجاه حياة فعالة، ودفعه الى الخدمة العملية وتحويله من سلبية الشرق باتجاه حياة فعالة، ودفعه الى الخدمة العملية وتحويله من سلبية حال، ألا يسمح للشرق أبداً بأن يتجه وجهته الخاصة أو ينفلت من السيطرة، - إذ أن وجهة النظر الشرائعية في ذلك كله هو أن الشرقيين لا يمتلكون تراثاً من الحرية.

تكمن الاحتدامية العظيمة لعمل لورنس في أنه يرمز الى الصراع، أولاً، لاستثارة الشرق (دون حياة ولا زمنياً، ودون حوْل) الى الحركة؛ ثانياً، لفرض هيئة غربية جوهرياً على هذه الحركة؛ ثالثاً، لاحتواء الشرق الجديد المستثار في رؤيا شخصية يحتوي أسلوبها الاستبطاني على حس قوي بالاخفاق والخيانة:

"كان في نيتي أن أصنع أمة جديدة، أن أعيد الى الوجود نفوذاً ضائعاً، آن أمنح عشرين مليوناً من الساميين الأساس الذي يمكن أن يبنوا عليه من فكرهم القومي قصر أحلام ملهماً . . . ولم تكن جميع الأقاليم الخاضعة للامبراطورية لتساوي لدي صبياً انكليزياً واحداً ميتاً. فإذا كنت قد أعدت للشرق شيئاً من احترام الذات، وهدفاً، ومُثلاً؛ وإذا كنت قد جعلت الحكم السوي للأبيض على الأحمر أكثر إلحاحاً، فقد جعلت هؤلاء الناس صالحين الى درجة ما للكومونولث الجديد الذي تنسى فيه العروق المسيطرة إنجازاتها العارية، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والأسمر والأسمر والأسود جنباً

الى جنب دون أن ينظر أحدهم الى الآخر مواربة، من أجل خدمة العالم" (46).

ولم يكن شيء من هذا كله، سواء من حيث هو نية، أو تعهد فعلي، أو مشروع مخفق، ليكون ممكناً من بعيد أو قريب لولا وجود منظور المستشرق الأبيض في البدء:

"كان اليه ودي في المتروبول في مدينة برايتُنْ، والبخيل، وعابد الإله أدونيس، والفاسق في مواخير دمشق جميعهم علامات على مقدرة السامي على المتعة، وتعبيرات العصب نفسه الذي أعطانا في القطب الآخر نكران الذات عند الأسينيين* أو المسيحيين الأرائل، والخلفاء الأوائل، واجداً طرق السماء أكثر عدالة للفقراء في الروح. لقد حوّم السامي بين الشبق ونكران الذات".

ويدعم لورنس في تقريرات كهذه تراث محترم يمتد مثل شعاع منارة عبر القرن التاسع عشر بأكمله، وفي مركز الاشعاع منه ثمة، طبعاً، "الشرق" وهو من القوة بما يكفي ليضيء كلا التضاريس العامة والمفصّلة الدقيقة الواقعة ضمن مداه، فاليهودي، وعابد الإله أدونيس والفاسق الدمشقي ليسوا علامات للانسانية، مثلاً، بقدر ما هم علامات لحقل إشاري يدعى السامية يخلق تناسقه وانسجامه الداخلي الفرع السامي من الاستشراق. وداخل هذا الحقل، كانت أشياء معينة ممكنة:-

"يمكن أرجحة العرب على فكرة كما على حبل؛ ذلك أن ولاء عقولهم الذي لم يمنح بعد لأحد جعلهم عبيداً طائعين. ولن يفلت أحدهم من الإسار الى أن يتحقق النجاح، ومعه المسؤولية والواجب والالتزام. وعندها كانت الفكرة قد ذهبت والعمل قد انتهى – بالخراب، ودون عقيدة يمكن قيادتهم الى زوايا العالم الأربع (لكن ليس الى السماء) بإظهار ثروات الأرض وملذاتها لهم، لكنهم إذا قابلوا وهم في الطريق نبي فكرة ما، لا يملك مستراحاً لرأسه ويعتمد في مأكله على الاحسان أو العصافيير، فإنهم جميعاً سيتخلون عن ثرواتهم من أجل وحيه

لقد كانوا كالماء في عدم استقرارهم، وكالماء فإنهم ربما سادوا في النهاية. ومنذ فجر الحياة، فإنهم ما يزالون، في موجان متتالية، يقذفون بأنفسهم على شواطئ الجسد. وقد انكسرت كل موجة وإحدى هذه الموجات (وهي ليست أقلها شأناً) قمت أنا بإثارتها ودحرجتها أمام أنفاس فكرة الى أن بلغت ذروتها، ثم انقلبت وسقطت على دمشق. وسيوفر ما غسلته هذه الموجة، وقد قذفته الى الوراء مقاومة الأشياء الراسخة، مادة الموجة المقبلة، حين يستثار مرة أخرى مع نضج الزمن".

تمثل الألفاظ "يمكن" "كان يكون" و "أنا" طريقة لورنس لاقحام نفسه في الحقل، بوجه من القول. وهكذا يُمهد لاحتمال الجملة النهائية، التي يضع لورنس نفسه فهيا، بوصفه بارعاً في التلاعب بالعرب، على رأسهم. ومثل كيرتز <بطل> تونراد، فإن لورنس قد أطلق ذاته من الأرض من أجل أن يصبح موحد الهوية بواقع جديد، من أجل أن يكون مسؤولاً – كما يقول فيما بعد – عن "دفع آسيا الجديدة الى اكتساب شكل آسيا التي كان الزمن في طريقه الى أن يفرضها علينا بصلابة لا ترد" (47).

ولا تكتسب الثورة العربية معنى إلا حين يصمم لورنس معنى لها؛ وهكذا فإن معناه الذي يهبه لآسيا كان انتصاراً، "حالة من الاتساع من حيث أننا شعرنا أننا حملنا آلام إنسان آخر أو تجربته، حأي> شخصيته". ولقد أصبح المستشرق الآن الممثل حللشرق> بخلاف المراقبين المشاركين السابقين مثل لين، الذين كان الشرق بالنسبة لهم شيئا يبقى بحرص شديد بعيداً. بيد أن ثمة نزاعاً وتعارضاً لا يحل لدى لورنس بين الرجل الأبيض والشرقي، ورغم أنه لا يقول ذلك بصراحة، فإن هذا النزاع جوهرياً يعيد مسرحة النزاع التاريخي بين الشرق والغرب في اذهنه. وداعياً للقوة التي يمتلكها بإزاء الشرق، وداعياً كذلك لازدواجيته، وغير واع لأي شيء في الشرق قد يوحي بأن التاريخ، بعد كل حساب، هو التارخي وأن العرب حتى من دونه كانوا سيلتفتون في النهاية الى صراعهم مع الأتراك، قام لورنس بتقليص سرد الثورة بأكمله (بنجاحه المؤقت وإخفاقه المرير) وتحويله الى رؤياه هو لنفسه من حيث هو "حرب أهلية قائمة" دون حل:

"بيد أننا في الواقع حملنا العبء بدلاً <عنهم> من أجل مصلحتنا الخاصة، أو على الأقل لأنه وُجّه لمنفعتنا: ولم نكن لنستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا عن طريق المواهمة في الحس كما في الدوافع وبدا أنه ليس ثمة من مسار مستقيم لنا نحن القادة في هذا الزقاق السلوكي الملتوي، حلقة ضمن حلقة من الدوافع المجهولة، المجللة الوجه بالعار، التي تلغى أو تضاعف اتهامها لما سبقها من دوافع" (48).

وكان للورنس فيما بعد أن يضيف الى هذا الحس بالهزيمة نظرية حول "الرجال الهرمين" الذين سرقوا النصر منه. وفي أي حال، فإن ما يعني لورنس هو أنه، كخبير أبيض، وريث سنين من الحكمة الجامعية والشعبية حول الشرق، كان قادراً على أن يخضع أسلوب كينونته لأسلوبهم ليتخذ بعد ذلك لنفسه دور النبي الشرقي الذي يمنح شكلاً لحركة في "آسيا الجديدة". وحين تخفق الحركة، لأي سبب كان (كأن يستولي عليها الآخرون، أو تخان أهدافها، أو يبطل حلمها بالاستقلال) فإن خيبة لورنس هي ما يهم. وهكذا فإن لورنس يساوي بصورة كاملة بين ذاته وبين صراع آسيا الجديدة من أجل أن تولد، فهو أبعد ما يكون عن أن يكون، مجرد رجل ضائع في تزاحم الأحداث المضطربة.

فيما كان إسخيلُس قد مثل آسيا تندب ما خسرته، وكان نرفال قد عبّر عن خيبته في الشرق لأن الشرق لم يكن أكثر روعة وخلابة مما أراد، فإن لورنس أصبح القارة النادبة ووعياً ذاتياً يعبر عن خيبة تكاد تكون كونية. وفي النهاية، أصبح لورنس ورؤيا لورنس – وليس ذلك بفضل لويل توما وروبرت غريفز وحسب – الرمز الصافي للمتاعب الشرقية: وبإيجاز، فقد تلبس لورنس المسؤولية من أجل الشرق بنشر تجاربه العارفة بين القارئ والتاريخ. وبالفعل، فإن ما يقدمه لورنس للقارئ هو قوة خابرة غير موسطة، ووة أن يكون، لوقت قصير، الشرق، وجميع الأحداث التي تُعزى، ظناً، الى الثورة العربية تُقلص في النهاية وتُحول الى تجارب لورنس باسم هذه الثورة.

ولذلك فإن الأسلوب، في حالة كهذه، ليس مجرد القوة على الترميز لعموميات هائلة من مثل آسيا، أو الشرق أو الغرب، بل إنه كذلك شكل من أشكال الازاحة والاحتواء يصبح عن طريقه صوت واحد تاريخاً كاملاً، وبالنسبة للغرب الأبيض – قارئاً أو كاتباً – يصبح الشرق النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته. وكما أن رينان كان قد رسم خريطة الامكانيات المتاحة للساميين في مجالات الثقافة، والفكر،و اللغة، فإن لورنس يرسم مخططات للفضاء (وفي الواقع فإنه يصادر ذلك الفضاء) والزمان لآسيا الحديثة. وأثر هذا الأسلوب هو أنه يجعل آسيا قريبة من الغرب قرباً موجعاً مغرياً، إنما لبرهة وحسب، فنحن نبقى في النهاية نعشر بحس بالمسافة المؤسسية التسمي مسلما تسلمانة المؤسسية التسمي ما تسلمانا العاضر) نهاية الغرب. وهذه هي الخاتمة المخيبة التي توثقها (في زمننا الحاضر) نهاية رواية إي. إم. فورستر ممر الى الهند، التي يحاول بطلاها عزيز وفيلدنيغ أن يحققا المصالحة، لكنهما يخفقان:

"لماذا لا يمكن أن نكون أصدقاء الآن"؟ قال الآخر حاضناً إياه بحنو "ذلك هو ما أريده. وذلك هو ما تريده أنت". غير أن الجياد لم ترده – فقد انحرفت متباعدة، والأرض لم ترده، فأبرزت صخوراً على الراكبين أن يعبروها واحداً واحداً، وكذلك المعابد، والديانة، والسجن، والقصر، والطيور، والغرب، وبيت الضيافة التي انبثقت كلها للبصر إذ خرجوا من الفجوة وأطلوا على مو: كلها لم ترده، فقد قالت بأصواتها المئة "لا، لم يحن الأوان"، وقالت السماء "لا، ليس هناك" (49).

وهذا الأسلوب، هذا التحديد المضغوط، هو ما سيصطدم به الشرق دائماً. لكن ثمة رسالة سياسية إيجابية وراء عبارات حهذا الأسلوب> بالرغم من تشاؤميته. فالهوة بين الشرق والغرب يمكن أن تُعدل، كما عرف كرومر وبلفور معرفة جيدة، عن طريق المعرفة والقوة الغربيتين المتفوقتين. وتكتمل رؤيا لورنس في فرنسا بكتاب موريس بريس اكتناه بلدان شرقي

المتوسط، وهو سجل لرحلة عبر الشرق الأدنى عام 1914. ومثل عدد كبير من الأعمال قبله، فإن الاكتناه استحضار لا يكتفي مؤلفه بالبحث عن أصول الثقافة الغربية ومنابعها في الشرق، بل يعيد فعل ما فعله نرفال، وفلوبير، ولامارتين في رحلاتهم الى الشرق. بيد أن ثمة بعداً سياسياً إضافياً لرحلة بريس بالنسبة له: فهو يبحث عن برهان، عن دليل قاطع، لدور فرنسي بناء في الشرق. لكن الفرق بين المعرفة الخابرة الفرنسية والبريطانية يبقى، فالأولى تنجح في تحقيق اقتران فعلي بين البشر والأرض، أما الثانية فإنها تتعامل مع عالم من الإمكانية الروحية. ففي عرف بريس، أن الحضور الفرنسي يرى بأفضل صوره في المدارس الفرنسية حيث "كان رائعاً أن ترى أولئك الفتيات الشرقيات الصغيرات يـرحبن ويعـدن خلـق رائعاً أن تـرى أولئـك الفتيات الـشرقيات الـصغيرات يـرحبن ويعـدن خلـق الابهامية والـنغم الـرخيم، بفرنسيتهن المحلية، لـ "هـي فرنسا" بـصورة مدهشة". كما قال بريس في حديثه عـن مدرسـة في الاسـكندرية. وإذا كانت فرنسا لا تمتلـك مستعمرات في الـشرق فعلياً فإنها ليـست دون ممتلكات بصورة مطلقة: -

"ثمة، في الشرق، شعور حول فرنسا هو من الدينية والقوة بحيث أنه قادر على أن يتمثل، ويصالح بين، تطلعاتنا الأكثر اختلافاً وتنوعاً. ففي الشرق، نمثل نحن الروحانية، والعدالة، وفُصْلة المثالي. إن انكلترا قوية هناك، وألمانيا قوية قوة كلية، إنما نحن نمتلك الأرواح الشرقية".

وحتجاً احتجاجاً صارخاً ضد جوريه، يقترح هذا الطبيب الأوروبـي المـشـهور أن يلقح آسيا ضد مرضها الخاص، أن يُغرْبن الشرقيين، أن يدخلهم في احتكـاك مـنعش مـع فرنـسـا. لكـن حتـى فـي هـذه المـشـاريع، تحـتفظ رؤيـا بـريس بالتمييز نفسـه بين الشـرق والغرب الذي يدعي أنه يحاول أن يخفف منه:

"كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها، تتألف من شرقيين لني كونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة، وتظل تخترقهم تقاليد العائلة، ويشكلون، هكذا، رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين؟ كيف سنخلق علاقاغت بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي [في الشرق]؟ هذه الأشياء جمعيها في النهاية ذات مجار هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغريبة للبقاء على اتصال بذكائتنا، رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي" (50).

ويأتي تأكيد الجملة الأخيرة من بريس نفسه. فما دام بريس، بخلاف لورنس وهو غارث (الذي يمثل كتابه الباحث الجوّال سجلاً أخبارياً بشكل مطلق، خالياً من أي رومانسية، لرحلتين قام بهما الى شرقي المتوسط في 1896، 1910) (51) يكتب عن عالم من الأحتمالات البعيدة فإنه أكثر استعداداً لتخيل الشرق يهدف الى السماح لتشكيلة دائمة من الضغط

الفكري المتجـه مـن الغـرب الـي الـشرق. وبـريس يـري الأمـور لا فـي إطـار موجات ومعارك، ومغامرات روحية، بـل فـي إطـار تنميـة الامبرياليـة الفكريـة، بصورة تكون معها عصية على الاحتثاث بقدر ما هي لطيفة خفية. والرؤيا البريطانية، كما يمثلها لورنس، هي رؤيا للـشرق في تياره الرئيـسي، رؤيـا للشعوب، والتنظيمات السياسية، والحركات التي تهديها وتبقيها تحت وصاية الرجــل الأبـيض الخبيـرة، فالــشـرق هــو شـرقــ"نــا"، وشعبـــ"نــا"، ومحمياتــ"نـا". واحتمـال أن تقـام تمييـزات بـين النخبـة والجمـاهير مـن قبـل البريطانيين أقل من احتمال اقامتها من قبل الفرنسيين، الذين كانت تـصوراتهم وسياســتهم دائمــاً مبنيــة علــي الأقليــات والــضغوط الخبيثــة للمشاركة الروحية بين فرنسا وأطفالها المستعمرين. أما المستشرق – الوسيط البريطاني – لورنس، بـل، فيلبـي، سـتورز، هوغـارث – أثنـاء الحـرب العالمية الأولى وبُعدها فقد لعب دورين معاً: الأول دور الخبير – المغامر – ذي الشذوذية المميزة (الـذي خلقـه لـين وبيـرتن، وهـستر سـتانهوب فـي القرن التاسع عشر) والثاني دور الـسلطة الاسـتعمارية، التـي تحتـل موقعـاً مركزياً الى جانب الحاكم المحلي. والمثلان الأكثـر شـهرة همـا لـورنس مـع الهاشميين، وفيلبي مع آل سعود. وقد صاغت المعرفة الخابرة البريطانية الشرقية نفسها حول الاجماع والسنية والسلطة ذات السيادة؛ أما المعرفة الخابرة الفرنسية بين الحربين فقد شغلت نفسها بالخروج على الاجماع، والوشائج الروحية، وذوي الشذوذية الميزة. فليس من قبيل الصدفة، إذن أن الصنعتين الرئيسيتين في البحث خلال هذه المرحلة، واحداً ما بريطانية والأخرى فرنسية – كانتا صنعتي إتش. آي. آر. جب ولـويس ماسـينيون: الأول تحددت اهتماماته بمفهوم السنة (أو المحافظـة) فـي الاســلام، بينمـا تركز عمل الثاني على منصور الحلاج، الشخصية الصوفية الثيوصوفية، التي تشبه المسيح. وسأعود الى هذين المسشرقين الرئيسيين بعد قليل.

إذا كنت قد ركزت في هذا القسم على الوسطاء الامبرياليين وصانعي السياسة بدلاً من الباحثين، فقد كان ذلك بهدف تعميق إبراز النقلة الرئيسية في الاستشراق، والمعرفة بالشرق، والتفاعل معه، من موقف جامعي الكموقف أجاتي. ويصاحب هذه النقلة تغير في الموقف كما يصاحبها تغير في المستشرق الفرد أيضاً، الذي لم يعد مضطراً الى أنيرى نفسه – كما فعل لين، وساسي، ورينان، وكوزان، ومولر وآخرون – وكأنه ينتمي الى مجتمع نقابي حرفي له تقاليده الداخلية وطقوسه الخاصة. فقد أصبح المستشرق الآن الانسان الممثل لثقافته الغربية ، إنساناً يضغط ويكثف ضمن عمله نفسه ازدواجية رئيسية يكون هذا العمل (بغض النظر عن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عنها: الوعي الغربين والمعرفة الغربية، والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى آماد الشرق وأشد جزئياته الخاصة والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى آماد الشرق وأشد جزئياته الخاصة والغرب، إنما، بصورة رئيسية، عن طريق إعادة تأكيد تفوق الغرب التقنوي والتكنولوجي)، والسياسي، والثقافي، والتاريخ، في وحدة كهذه، يُوهنُ جذرياً أن لـم يُنف قطعياً: ويُخضع التاريخ الانساني، إذ يعاين كتيار من (التكنولوجي)، والسياسي، والثقافي، والتاريخ، في وحدة كهذه، يُوهنُ جذرياً أن لـم يُنف قطعياً: ويُخضع التاريخ الانساني، إذ يعاين كتيار من

التطور، وكخيط سردي، أو كقوة حيوية (ديناميكية) تنفلش بإطراد منتظم ويصورة مادية في الزمان والمكان، لتصور أساساتي مثالي، للغرب والشرق. ولأنه يرى نفسه واقفاً على الحافة من الانهدام الذي يفصل بين الشرق والغرب، فإن المستشرق لا يتحدث بعموميات هائلة وحسب، بل إنه يسعى كذلك الى تحويل كل جانب من جوانب الحياة الشرقية أو الغربية الى علامة غير موسطة لهذا النصف الجغرافي أو لذاك.

ويصاغ التداخل في كتابة المستشرق بين ذات الخبير فيه وبين ذاته الشاهدة، الرائية كممثل غربي، بصورة بارزة طاغية، في إطار معطيات بصرية. وفيما يلي مقطع نمطي (يقتبسه جب) من كتاب دنكن ماكدونلـد الكلاسي الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام (1909):

"يُظهر العرب أنفسهم لا أناساً يؤمنون بسهولة، بل عنيدين، ماديين، متسائلين، شكاكين، يهزأون من تطيراتهم واستعمالاتهم ذاتها، مغرمين بامتحان الخارق للطبيعة – وذلك كله بطريقة خفيفة عجيبة، تكاد تبلغ درجة الطفولية" (52).

إن الفعل الأساسي هنا هو يُظهر، الذي نفهم منه أنالعرب يعرضون أنفسهم (برغبة أو دون رغبة) لتحليل الخبير المتقصي ومن أجله. وعدد الصفات المميزة المنسوبة اليهم، بطقم الضديات المحتشدة فيه، يجعل "العرب" يكتسبون نوعاً من انعدام الوزن الوجودي؛ وبهذا يُدفع "العرب" الى أن ينضموا من جديد الى التحديد العريض جداً، والشائع في دراسات علم الانسان الحديثة، لـ "البدائي الطفولي". وما يضمنه ماكدونلد قوله كذلك هو أنه فيما يتعلق بهذه الأوصاف، ثمة موقع امتيازي خاص جداً يحتله المستشرق الغربي، الذي تكمن وظيفته الأدائية الممثلة بالضبط في أن يلهر ما ينبغي أن يُرى. وهكذا يمكن للتاريخ المحدد كله أن يُرى على الذروة، أو الحدود الحساسة، للشرق والغرب معاً. وتصبح فواعل الحيوية المعقدة المتشابكة للحياة الانسانية – وهي الشيء الذي ما زلت أسميه التاريخ كسرد روائي – أما لا علائقية أو تافهة بالمقارنة مع الرؤيا الدائرية التي تخدم تفاصيل الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد التي تخدم تفاصيل الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد شرقية الموضوع حالمدروس> وغربية الملاحظ حالدارس>.

وإذا كانت رؤيا كهذه في بعض الوجوه تستحضر رؤيا دانتي، فإن علينا ألا نخفق في ملاحظة الفرق الشاسع بين هذا الشرق وشرق دانتي. فالأدلة هنا يُقصد لها أن تكون (بل ربما اعتبرت فعلاً) علمية؛ وأصولها، من وجهة نظر نسبها، هي العلوم الفكرية والانسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر. وعلاوة، فإن الشرق ليس أعجوبة بسيطة، أو عدواً، أو فرعاً من فروع عالم الغرائب المدهشة، بل واقع فعلي سياسي ذو أهمية عظيمة ودالة. ومثل لورنس، فإن ماكدونلد غير قادر بحق على أن يفصل خصائصه المميزة التمثيلية كغربي عن دوره كباحث. وهكذا، فإن رؤياه للاسلام، بقدر

رؤيا لـورنس للعـرب، تـشبك تحديـد الـشيء – الموضوع بهويـة الـشخص المحدد. وينبغي استيعاب جميع العرب الشرقيين ضمن رؤيا لـنمط شـرقي يركّبه الباحث الغربين بالإضافة الـى اسـتيعابهم ضمن مواجهة محـددة مـع الشرق يعيد فيها الغربي القبض على جوهر الشرق نتيجة لاغترابه الحمـيم عنه، وبالنسبة للورنس، كما بالنسبة لفورستر، ينتج هذا الاحساس الأخيـر كآبة الاخفاق الشخصي أيضاً؛ أمـا بالنسبة لبـاحثين كماكدونلـد، فإنـه يعـزز إنشاء المستشرق نفسه ويقويه.

ويضع ذلك الإنشاء خارجاً في عـالم الثقافـة، والـسياسية، والواقـع الفعلـي. وفي مرحلة ما بين الحربين، كما تستطيع بسهولة أن نحكم من روايات مالرو، لنقل، اكتسبت العلاقات بين الشرق والغرب تداولية كانت في الوقت نفسه شائعة وقلقة. فقد كانت علامات مطالبة الشرق بالاستقلال الـسياسي فـي كـل مكـان، ولا شـك أن هـذه المطالـب قـد شـُـجعتْ فـي الامبراطورية العثمانية الممزقة من قبل الحلفاء وأصبحت بـسرعة، كمـا هـو بيَّن تماماً في الثورة العربةي وعواقبها، إشكالية. فقد بدا أنا لشرق الآن يشكل تحدياً، لا للغرب بـشكل عـام، بـل لـروح الغـرب، ومعرفتـه، وسـيادته <الامبراطوريـة>. وبعـد قـرن ونيـف مـن التـدخل الـدائب فـي الـشرق حودراسته>، بدا دور الغرب في شـرق، كـان هـو نفـسـه يـستجيب لأزمـات الحداثة، أكثر قلقاً وحرجاً بكثير. فقد كان ثمة مسألة الاحتلال المباشر؛ وكـان ثمـة مـسألة المحميـات؛ وكـان ثمـة مـسألة التنـافس الغربـي فـي الـشرق؛ وكـان ثمـة مـسألة التعامـل مـع النخبـة، والحركـات الـشعبية، والمطالب بالحكم الذاتي والاستقلال بين السكان الأصليين؛ وكان ثمة مسألة الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغـرب. وقـد فرضت مـسائل كهـذه إعادة للنظر في المعرفة الغربية بالشرق. وقد قدمت شخصية في أهميـة سـلفان لفـي، رئـيس الجمعيـة الآسـيوية مـن 1929 الـي 1935، وأسـتاذ السنسكريتية في كلية فرنسا <كوليج دوفرانس>، تأملات جادة عـام 1925 في الطبيعة الملحة للمشكلة الغربية:

"إن واجبنا هو أن نفهم الحضارة الشرقية. والمشكلة الإنسانوية التي تكمن، على صعيد فكري، في القيام بجهد متعاطف وذكي لفهم الحضارات الأجنبية في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين بالتحديد (رغم أن مشاعر مشابهة كان يمكن أن تلقى تعبيراً عنها من قبل شخص إنكليزي: فقد اكنت المشلكة مشكلة أوروبية) بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة . . . فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ، ومن الفن، ومن الديانة، تراث لم يفقدوا لاحس به فقداناً كاملاً – وقد يكونون حراصاً على إطالته. لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم، أحياناً دون أن نستشيرهم وأحياناً استجابة لمطلبهم ونحن ندعي، خطأ أو صواباً، أننا نمثل حضارة أسمى، وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق، الذي نثبته بخطام عن طريق تأكيدات تجعله يبدو غير قابل للمنازعة من قبل السكان

الأصليين، فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل . . .

. . .

بشكل عام، إذن، حيثما تدخل الأوروبي، تصور الإنسان المحلي نفسه بنوع من اليأس الشامل الذي كان في الحقيقة جاداً، إذا أن الانسان شعر بأن خلاصة كينونته وعافيته، في المجال الأخلاقي أكثر منهما في إطار المعطيات المادية الصرف، قد تضاءلت بدلاً من أن تتنامى. وقد جعل ذلك كله أسس حياته الاجتماعية تبدو واهنة تنهار من تحته، وبدت الآن الأعمدة الذهبية التي كان قد فكر في إعادة بناء حياته عليها خيوطاً براقة كرتونية لا أكثر. وقد ترجمت هذه الخيبة الى ضغينة من أحد طرفي الشرق الى طرف الآخر، وهذه الحينة تقترب الآن من أن تتحول الى كراهية، والكراهية إنما تترقب اللحظة المناسبة لكي تتحول الى فعل.

فإذا كانت أوروبا، بسبب من الكسل أو عدم الإدراك، لا تبذل الجهد الذي تتطلبه منها مصالحها وحدها، فإن الاحتدامية الأسيوية ستقترب من نقطة الأزمة.

وهنا بالضبط يدين ذلك العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة للسياسة – أي حيثما كانت مصالحنا معرضة – لنفسه بأن يخترق الحضارات والحياة الأصلية المحلية في حميميتها من أجل أن يكتشف قيمتها الأساسية، وخصائصها القادرة على الاستمرار بدلاً من إغراق الحياة المحلية بالتهديد المتهافت للمستوردات الحضارية الأوروبية. ينبغي أن نقدم أنفسنا لهذه الحضارات كما نقدم منتوجاتنا الأخرى، أي ، في سوق المبادلات المحلية". [تأكيد العبارة في الأصل] (53).

لا يجد لفي صعوبة في ربط الاستشراق بالسياسية، ذلك أن التدخل الغربي الطويل – أو بالأحرى، المطال – في الشرق لا يمكن أن ينكر سواء في عواقبه على المعرفة أو في تأثيره على السكان الأصليين سيئي الطالع. ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهدداً. ويتصور لفي، الطالع. ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهدداً. ويتصور لفي، رغم إنسانيته الجلية كلها، ورغم قلقه الذي يدعو الى الإعجاب على الكائنات الإنسانية مثله، المرحلة الحاسمة الحاضرة في إطار معطيات مقيدة الى درجة لا تسعد. فيتخيل الشرقي يشعر بأن عالمه مهدد من قبل حضارة متفوقة، غير أن دوافعه محكومة لا برغبة إيجابية في الحرية، والاستقلال السياسي، والإنجاز الثقافي في إطار معطياتها الخاصة، بل ، بدلاً من ذلك، بالضغينة أوالحقد الغيور. والعلاج الكلي الذي يقدمه لفي لاحتمال انقلاب الأمور بهذه الصورة البشعة هو أن يسوق السرق للمستهلك الغربي، ويوضع أمامه بوصفه سلعة من سلع عديدة، تتوسل لنوال اهتمامه. وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله لنوال اهتمامه. وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله لغربية من موجة مد شرقية. والنقطة الرئيسية لدى لفي، جذرياً، المخاوف الغربية من موجة مد شرقية. والنقطة الرئيسية لدى لفي، جذرياً، المخاوف الغربية من موجة مد شرقية. والنقطة الرئيسية لدى لفي، جذرياً،

هي طبعاً – وذلك هو اعترافه الأكثر كشفاً وأهمية – أنه ما لم يفعـل شــيء فيما يخص الشرق "فإن الاحتدامية الآسـيوية ستقترب من نقطة الأزمة".

آسيا تعاني ، لكنها في معاناته تهدد أوروبا: ويستمر الحد الفاصل الأبدي الشائك بين الشرق والغرب، دون تغير تقريباً، منذ الغابر الكلاسيكي. وما يقوله لفي، بوصفه أكثر المستشرقين المحدثين مهابة، يرجع صداه، بطريقة أقل لطافة ورهافة، الانسانيون الثقافيون.

مادة أولى: عام 1925، قامتالمجلة الفرنسية دفاتر الشهر* باستفتاء بين المفكرين البارزين، وكان بين من استُمزجت آراؤهم مستشرقون (لفي، إميل سينار) وأدباء كأندريه جيد، وبول فاليري، وأدموند جالو. وقد عالجت الأسئلة العلاقات بين الشرق والغرب معالجة آنية، إن لم نقل استفزازية حتى الصفاقة. ويشير ذلك الى طبيعة الجو الثقافي السائد في تلك الفترة. وسنتميز فوراً كيف أن نمط الأفكار التي روّج لها المستشرقون في تراثهم البحثي كانت قد وصلت الآن الى مستوى الحقيقة المقبولة. يستفسر أحد الأسئلة عما إذا كان كلا الشرق والغرب عصيّين على الاختراق (وهي فكرة طرحها ماترلينك)؛ وسؤال ثان عما إذا كان التأثير الشرقي يمثل "خطراً داهماً" – والعبارة لهنري ماسي – على الفكر الفرنسي؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة الغربية التي يمكن أن يعزى اليها الفرنسي؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة الغربية التي يمكن أن يعزى اليها تفوق الغرب على الشرق. وتستحق استجابة فاليري، فيما يبدو لي، أن المباشرة والعراقة، على الأقل في بدايات القرن العشرين:

"من وجهة النظر الثقافية، لا يبدو لي أن ثمة ما نخشاه الآن من التأثير الشرقي. فهو ليس مجهولاً لنا. فنحن ندين للشرق بجميع بدايات الفنون والآداب لدينا وبقد رعظيم من معرفتنا. وأن في وسعنا أن نرحب بما يصدر الآن عن الشرق، إذا كان ثمة من جديد يصدر عنه – وذلك ما أشك فيه كثيراً. وهذا الشك بالضبط هو ضمانتنا وسلاحنا الأوروبي العظيم.

وعدا من ذلك، فإن السؤال الحقيقي في أمور كهذه هو أن نتمثل ونهضم. لكن ذلك كان دائماً، وما يزال، بالدرجة نفسها من الضبط، الاختصاص العظيم المميز للعقل الأوروبي عبر العصور. ولذلك فإن دورنا هو أن نحافظ على قوة الاختيار هذه، قوة الإدراك الكوني، قوة تحويل كل شيء الى جوهرنا نحن؛ وهي قوى جعلتنا ما نحن عليه. لقد أرانا الإغريق والرومان كيف نعامل مع أغوال آسيا المرعبة، كيف نعاملهم بالتحليل، كيف نستخلص منهم جوهريتهم يبدو لي حوض المتوسط مثل نستغلم مغلقة كانت ماهيات الشرق الهائل دائماً تصب فيها من أجل أن تكيّف" [التأكيد والحذف في الأصل] (54).

إذا كانت الثقافة الأوروبية بشكل عام قد هضمت الشرق وتمثّلته، فإن فاليري بالتأكيد يدرك أن الاستشراق كان وسيطاً محدداً في هذه المهمة، وفي عالم من المبائد الولسنية المتعلقة بحق تقرير المصير القومي حللشعوب> يعتمد فاليري بثقة على نفي تهديد الشرق بتحليله، وإن "قوة الاختيار" هي أن يكون لأوروبا، أولاً، أن تعترف بالشرق أصلاً للعلوم الأوروبية، ثم أن تعامله كأصل متجاوز منسوخ. وهكذا، ففي سياق آخر كان بوسع بلفور أن يعتبر سكان فلسطين الأصليين ذوي أولوية على الأرض، لكنها أولوية لا تقارب بأي شكل أولوية السلطة التالية للاحتفاظ بها، وقد قال بلفور أن مجرد رغبات 700.000 عربي لا أهمية لها بالمقارنة مع مصير حركة استعمارية أوروبية في جوهرها (55).

لقد مثلت آسيا، إذن، الاحتمال المقيت لانفجـار مفـاجئ سـيدمر عالمــ"نـا" كما قال جون بكنُ عام 1922:

"إن الأرض لتفوّر بالقوة المتهافتة والذكاء غير املنظم. هل حدث أن تأملت أبداً حالة الصين؟ ثمة، تجدّ ملايين من الأدمغة السريعة التي تجمدها حرفٌ تافهة، فهم دون مسار موحه، أو قوة دافعة، ولذلك فإن خلاصة جهودهم عقيمة، والعالم يقهقه ساخراً من الصين" (56).

لكن، إذا نظّمت الصين أمورها (وستفعل) فلن تكون مضحكة. ولذلك فإن جهود أوروبا كانت منصبة على أن تحافظ على نفسها مثل "آلة قوية" (57) كم اسماها فاليري، ممتصة ما تستطيعه من خارج أوروبا، محولة كل شيء لاستعمالها الخاص، فكرياً ومادياً، مبقية الشرق منظماً بصورة انتقائية (أو غير منظم). غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر وضوح الرؤيا والتحليل.

وما لم يُر الشرق كما هو فعلاً، فإن قوته – العسكرية، والمادية، والروحية – ستكتسح أوروبا عاجلاً أم آجلاً. لقد وجدت الامبراطوريات الاستعمارية العظيمة، والأنظمة العظيمة من القمع المطرد المنتظم، من أجل أن تصد احتمال النهاية المخوفة. والمستعمرون الخاضعون، كما رآهم جورج أوْرول في مراكش عام 1939، لا ينبغي أن يعاينوا إلا بوصفهم نوعاً من الفيض القارّي الهائل، الأفريقي، أو الآسيوي، أو الشرقي:

"حين تسير عبر بلدة كهذه – مائتا ألف من السكان، منهم على الأقل عشرون ألفاً لا يملكون، حرفياً، سوى الأسمال التي يقفون فيها – حين ترى كيف يعيش الناس، وأكثر من ذلك، بأين سهولة يموتون ، فإن من الصعب دائماً أن تصدق أنك تسير بين كائنات بشرية. وجميع الامبراطوريات الاستعمارية فيي الواقع تؤسس على هذه الحقيقة. إن للبشر وجوهاً سمراء – والى جانب ذلك، فإن لديهم عدداً كبيراً منها هل هم حقاً اللحم نفسه الذي هو أنت؟ هل لهم حتى أسماء؟ أم أنهم مجرد مادة سـمراء لا متمايزة، أفراد بقدر ما النحل أو حشرات المرجان أفراد؟

إنهم ينبعون من الأرض، يعرقون ويعانون الجوع لبضع سنوات، ثم يغوصون عائدين الى أكوام المقابر التي لا أسماء لها دون أن يلحظ أحد أنهم ذهبوا. حتى القبور نفسها سرعان ما تنحل رجوعاً الى التراب" (58).

وعدا عن الشخصيات الجذابة صورياً التي تقدم الى القارئ الأوروبي في روايات الغريب المدهش لكتّاب ثانويين (بيير لوتي، مامدوك بيكثل، وأمثالهما)، فإن غير الأوروبي المعروف للأوروبيين هو بالضبط ما يقوله أورول عنه. فهو إما شخصية للضحك والتسلية، أو ذرة في ذات جمعية هائلة توصف في الإنشاء العادي أو المثقف بأنها ذات نمط لا متمايز اسمه شرقي، افريقي، أصفر، أسمر، أو مسلم.

وفي تجريدات كهذه أسهم الاستشراق بقوته على التعميم، محولاً حالات فردية من الحضارة الى حملة مثاليين لقيمها، وأفكارها، ومواقفها، التي كان المستشرقون قد وجدوها، هي بدورها، في "الشرق" وحوّلوها الى مادة تداول ثقافية شائعة.

حين نتأمل في حقيقة أن ريمون شفاب نشر السيرة اللامعة الت يكتبها لانكتيل – دوبرون عـام 1934 – وبـدأ تلـك الدراسـات التـي كـان لهـا أن تـضع الاستشراق في سياقه الثقافي السليم – فإن علينا أن نقول أيضاً إن ما فعله كان على تعارض مطلق مع زملائه الفنانين والمفكرين، الذين كان الشرق والغرب بالنسبة لهم ما يزالان التجريدات المنقولة عـن آخـرين التـي كاناهما بالنسبة لفاليري. ولم يكن السبب أن <عزرا> باوند، وإليوت، وييتس، وآرثر ويلي، وفينولوسًا، وبول كلوديل (في كتابه معرفة الـشرق)، وفيكتور سيغالن وآخرين، كانوا يتجاهلون "حكمة الشرق"، كما كـان مـاكس مولر قد سلماها قبل بضعة من الأجيال، بل بالأحرى أن الثقافة عاينت الـشرق، والإسـلام خاصـة، بتلـك الريبـة التـي كـان موقفهـا المتفقـه مـن الشرق دائماً قد شُحن بها. وثمـة مثـل ملائـم لهـذا الموقـف المعاصر فـي أجلي صوره في سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالنتاين شيرول، وهو رجل صحافة معروف ذو تجربة عظيمة في الشرق، في جامعة شيكاغو عام 1924 حول "الغرب والشرق". وكان غرض شـيرول أن يوضح للمتعلمين الأميركيين أن الشرق لم يكن بعيداً الى الدرجة التي ربما تصوروها. وكـان الخـط الأساســي فـي منظومتـه بـسيطاً: أن "المحمديـة" – أحـد "ألقـوي العالمية العظيمة" المسؤولة عن أعمق خطوط الانقسام في العالم (59). وتتمثل تعميمات شيرول الكاسحة، في اعتقادي، بشكل وافي في عناوين محاضراته الست: "مواقع معاركهما القديمة"، "زوال الامبراطورية العثمانية، حالة مصر الغريبة"، "التجربة البريطانية العظيمة في مصر"، "المحميات والانتدابات" ؛ "العامل الجديد: البولشفية"، "بعض الاستنتاجات العامة". الى هذه المسارد الشعبية نسبياً للشرق كمسرد شيروك، نستطيع أن نضيف شهادة لـ إيلي فور، الذي يستقي في ذكرياته، مثل شيروك، من التاريخ، والمعرفة الخابرة الثقافية، والتعاكس المألوف بين الغربية البيضاء والشرقية الملونة. وفيما يخرج فور بمفارقات ضدية من مثل "المجزرة الدائمة للامبالاة الشرقية" (ذلك أن "هم" بخلاف"نا" ليس لديهم أي تصور للسلام)، فإنه يتابع عمله ليظهر أن أجسام الشرقيين كسولة؛ أن الشرقي ليس لديه تصور للتاريخ، أو للأمة، أو للوطن؛ أن الشرق جوهرياً صوفي – الخ. ويطرح فور منظومة تقول إنه ما لم يتعلم الشرق أن يكون عقلانيا، وأن يطور تقنيات للمعرفة والوضعية، فمن المحال أن ينشأ تقارب بين اشرق والغرب (60). وثمة مسرد أبعد لطافة وتفقهاً بكثير (من مسرد فور) في مقالة فرنان بالدنسبرغر "عن المواجهة بين الشرق والغرب الفكرة، الفكريين"، لكنه هو أيضاً، يتحدث عن الامدراء الشرقي الطبيعي للفكرة، وللانضباط الذهني، وللتفسير العقلاني (61).

"لا يمكن أن تفسر مثل هـذه المـشاعات (ذلك أنهـا أفكـار متوارثـة تمامـاً)، التي تصدر من أعماق الثقافة الأوروبية، عن كتاب آمنا فعلاً بأنهم يتحدثون باسم هذه الثقافة، بوصفها بيساطة أمثلة على الشوفينية الاقاليمية. فهي ليست كذلك، وهي – كما سيكون جلياً لأيل إنسان يعرف شيئاً عن أعمال فور وبالدنسبرغر الأخرى – أكثر مفارقيـة ضـدية لأنهـا ليـست كـذلك. فخلفيتها هي التحول الذي خضع لـه علـم الاستشراق الـصارم، المحترف، الذي كانت وظيفته الأدائية في ثقافة القرن التاسع عشر أن يعيد الي أوروبا جـزءاً ضائعاً مـن الانـسانية، لكنـه أصـبح فـي القـرن العـشرين أداة للسياسة و، ما هو أكثر أهميـة، نظـام ترميـز تـستطيع بـه أوروبـا أن تفـسر نفسها وتفسر الشرق لنفسها. ولأسباب نوقشت فيما سبق من هذا الكتاب، فقد حمل الاستشراق الحديث في ذاته معالم الخوف الأوروبي العظيم من الاسلام، وقد زادت ذلك حدةً التحديات السياسية في مرحلة ما بين الحربين. والنقطة <التي أثيرها هنـا> هـي أن الـتقمص الـذي خـضع له ما كان ميداناً تفريعياً من الاختصاص فقـه اللغـوي بريئـاً مـن الأذي نـسبياً فتحول الى مقدرة على إدارة الحركات السياسية، والمستعمرات وإصدار التقريـرات التـي تكـاد تكـون زلزاليـة والتـي تمثـل رسـالة الرجـل الأبـيض التحضرية الصعبة – كل ذلك كان شيئاً فاعلاً ضمن ثقافة هي، زعمـاً، ثقافـةً تحررية، ثقافة مليئة بالحرص على معايير الكاثوليكية، والتعددية الجمعية، والانفتاح العقلـي التـي تزهـو بهـا. وفـي الواقـع أن مـا حـدث هـو النقـيض المطلق للتحرري: تصل المذهب والمعنى، الذي نقلـه "العلـم" وحولـه الـي "حقيقة". ذلك أنه إذا احتفظت هـذه الحقيقـة لنفـسها بحـق الحكـم علـي الشرق بوصفه شراً حسرمدياً> لا يتغير، بالطرق التي أشـرت اليهـا، فـإن التحررية لم تكن إلا شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهنوي. لم يكن مدى مثل هذه اللاتحررية – كما أنه لـيس الآن – يـدرك كثيـراً مـن داخـل الثقافـة، لأسباب يحاول هذا الكتاب أن يكتنهها. لكن من المسعد أن مثل هذه

اللاتحررية، رغم ذلك، قد قوبلت بالتحدي من آن لآنٍ. وفيما يلي مثل من مقدمة "آي. أي. ريتشاردز لكتابه مونشيس عن العقل (1932)، ونستطيع هنا أن نستبدل بسهولة بالغة <كلمة> "صيني" بـ "شرقي":

"أما عن تأثير المعرفة المتزايدة بالفكر الصيني على الغرب، فإن من الشيق الملاحظة أن كاتباً لا يحتمل أن يُظن جاهلاً أو لا مبالياً مثل أم. إثين غيلسن يجد في وسعه مع ذلك أن يتحدث في المقدمة الانكليزية لكتابه فلسفة القديس توما الأكويني، عن الفلسفة التومائية بوصفها "تقبل وتجمع التراث الانساني بأكمله". هكذا نفكر جميعاً، فالعالم الغربي بالنسبة لنا ما يزال هو العالم [أو الجزء من العالم الذي يهم]. لكن مراقباً محايداً قد يقول إن مثل هذه الاقاليمية خطرة. ونحن في الغرب لم نصبح سعداء بعد الى درجة أننا نستطيع أن نثق بأننا لا نعاني من تأثيراتها"

تقدم المنظومة التي يطرحها ريتشاردز هنا الأسباب الموجبة لممارسة ما يسميه هو التحديد المتعدد، وهو نمط أصيل من التعددية يلغي من أنظمة التحديد صداميتها. وسواء قبلنا رده على أقاليمية غيلسن أو لم نقبله، فإن بوسعنا أن نقبل مقولة أن النزعة الانسانية التحرية، التي كان الاستشراق تاريخياً وجهاً من وجوهها، تعوق عملية المعنى الموسع والموسع التي يمكن عن طريقها الوصول الى الفهم الحقيقي. ولقد كان ما حل محل المعنى الموسع في استشراق القرن العشرين – ضمن الحقل التقني، أقصد – هو الموضوع الأكثر قرباً الآن.

الاستشراق الأنجلو – فرنسي الحديث في ذروة الإزدهار

لأننا أصبحنا معتادين على أن نفكر بخبير معاصر في مجال ما من مجالات الـشرق، أو جانب من جوانب حياته، بوصفه مختصاً في "الدراسات الاقليمية"، فقد فقدنا الاحساس الناصع بأن المستشرق، حتى ما قبيل الحرب العالمية الثانية، كان يعتبر دارساً عاماً غير مختص (ذا قدر كبير من المعرفة المحددة، طبعاً) يمتلك مهارات عالية التطور لإصدار تقريرات خلاصية. وبتقريرات خلاصية أعني أن المستشرق، حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي، لنقل، أو الديانة الهندية سيفهم (ويفهم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إياه بذلك. وهكذا فإن أي دراسة منفصلة لنتفة من مادة شرقية سوف تؤكد أيضاً، بطريقة الخلاصة، الماهية الشرقية العميقة للمادة. ولأنه كان يعتقد اعتقاداً شائعاً أنا لشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة اعتقاداً شائعاً أنا لشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة

ما، فقد بدا معقولاً تماماً بالنسبة للمستشرق الباحث أن يعامل الدليل المادي الـذي يعالجـه باعتباره يقـود فـي نهايـة المطـاف الـى فهـم أفضل لأشياء مـن مثـل الشخـصية الـشرقية، أو العقـل، أو الـروح الجمعيـة، أو روح العالم عند الشرقي.

وقد طرح معظم الفصلين الأولين في هذا الكتاب منظومات مشابهة حول مراحل سابقة في تاريخ الفكر الاستشراقي. ومع ذلك، فإن التمايز الذي يعنينا هنا، في تاريخ الاستشراق المتأخر، هو التمايز بين المرحلتين السابقة والتالية مباشرة للحرب العالمية الأولى. فالشرق في كلتا الحالين، كما هو في المراحل السابقة، شرقي مهما كانت الحالة المعينة، ومهما كان الأسلوب أو التقنية المستخدمان لوصفها، والفرق بين المرحلتين موضع المناقشة يتمثل في السبب الذي قدمه المستشرق لرؤيته و حللماهية> الشرقية الأساسية للشرق. وثمة مثل جيد على المعقلن في المرحلة السابقة على الحرب في المقطع التالي المأخوذ من مراجعة سنوك هيرغرونج عام 1899 لكتاب إدوارد ساكو الفقه المحمدي:

"...... إن الفقه الذي اضطر على صعيد تطبيقي الى تقديم تنازلات متزايدة لاستخدامات الناس وعاداتهم ولاعتباطية قواعدهم، احتفظ، مع ذلك، بتأثير لا يستهان به على الحياة الفكرية للمسلمين. ولذلك فهو يبقى، وهو يظل كذلك بالنسبة لنا أيضاً، موضوعاً للدراسة مهماً، لا لأسباب تجريدية فقط ترتبط بتاريخ الفقه، والحضارة، والدين، بل لأغراض عملية أيضاً. فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم حميمية، وكلما ازداد عدد الدول الاسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا، كلما ازدادت بالنسبة لنا نحن الأوروبين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية، والفقه الديني، والخلفية التصورية للاسلام .."(63).

رغم أن هيرغرونج يأخذ بعين الاعتبار أن شيئاً يبلغ من التجريد ما يبلغه "الفقه الاسلامي" خضع أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع، فإنه يميل الى الاحتفاظ بالتجريد لأغراض فكرية لأن "الققه الاسلامي" في خطوطه العامة يؤكد التفاوت بين الشرق والغرب. وبالنسبة لهيرغرونج، لم يكن التمييز بين الشرق والغرب مجرد شعيرة لغوية جامعية أو شعبية: بل على العكس تماماً. إذ أن هذا التمييز كان يدل بالنسبة له على علاقة القوة الأساسية، التاريخية، بين الاثنين – فمعرفة الشرق إما أن تبرهن أو تنمي، أو تعمق، الفرق الذي مد عن طريقه السلطان الأوروبي "وقد كان للعبارة نسب جليل محترم في القرن التاسع عشر) بشكل فعال فوق آسيا. فأن يعرف المرء الشرق ككل إذن هو أن يعرف لأنه موضوع في عهدة المرء، إذا كان المرء غربياً.

ثمة مقطع مناظر تقريباً لمقطع هيرغرونج في الفقرا النهائية من مقالة جـب "الأدب" فـي تـراث الاســلام، المنـشور عـام 1931. فبُعـد أن يـصف جـب الاتصالات الثلاثة العرضية بين الـشرق والغـرب حتـى القـرن الثـامن عـشر، يستمر متحدثاً عن القرن التاسع عشر:

"في أعقاب هذه اللحظات من الاتصال العرضي، التفت الرومانسيون الألمان ثانية الى الشرق، وجعلوا غرضهم الواعي لأول مرة أن يفسحوا مجالاً للتراث الحقيقي للشعر الشرقي للدخول في شعر أوروبا. وبدا أن القرن التاسع عشر، بحسه الجديد بالقوة والفوقية، يوصد الباب بإحكام أمام تصميماتهم. أما الآن فإن ثمة، بالمقابل، علامات للتغير. إذ بدأ الأدب الشرقي يدرس من جديد من أجل ما فيه بالذات، وإن فهما جديداً للشرق ليُكتسب الآن. وإذ تنتشر هذه المعرفة، ويستعيد الشرق مكانه السليم في حياة الانسانية، فقد يؤدي الأدب الشرقي مرة ثانية وظيفته التاريخية، ويساعدنا على تحرير أنفسنا من التصورات الضيقة الحانقة التي تحصر كل ما هو ذو دلالة وأهمية في الأدب، والفكر، والتاريخ في الحيز الذي نسكنه من الكرة الأرضية" (64).

تقف عبارة جب "من أجل ما فيه بالذات" نقيضاً مطلقاً لسلسلة الأسباب المتفرعة عن إعلان هيرغرونج المتعلق بالسلطان الأوروبي على الشرق. لكن ما يبقى، على أية حال، هو تلك الهوية الكلية المحرم انتهاكها لشيء اسمه "الشرق" وشيء آخر اسمه "الغرب". ولكيانات كهذه منافع متبادلة، ومن الجلي أن نية جب التي تستحق الثناء هي أن يظهر أن تأثير الأدب الشرقي على الأدب الغربي لن يكون بالضرورة (في نتائجه) ما كان برونتيير قد سماه "عاراً قومياً" بل يمكن بدلاً من ذلك مجابهة الشرقة كتحد إنساني النزعة للحدود المحلية الضيقة للتمركزية العرقية الغربية.

رغم توسل جب في مرحلة سابقة لفكرة غوته عن الأدب العالمي، فإن دعوته الى الإحياء المتبادل بين الـشرق والغـرب تعكس الوقائع الـسياسية والثقافية المتغيرة في مرحلة ما بعد الحرب. لكن لم يكن الـسلطان الغربي على الشرق قد انتهى؛ لكنه كان قد تطور – في مصر البريطانية – من قبولا من جانب السكان الأصليين مستسلم نوعاً، الى قضية سياسية تثير النزاع أكثر فأكثر ضاعفت حـدتها المطالب المحلية العنيدة بالاسـتقلال. وكانـت هـذه الـسنوات سنواتالمـصاعب البريطانية المستمرة مـع زغلـول، وحزب الوفد، ومن شابههما (65). وعـلاوة، فقـد كان ثمـة ضائقة اقتصادية عالمية من عام 1925 وقد زاد ذلك أيضاً حس التوتر الـذي يعكسه نثر جـب. عالمية من عام 1925 وقد زاد ذلك أيضاً حس التوتر الـذي يعكسه نثر جـب. من غيرها. تنبه للشرق، يبدو أن جب يقول لقارئه، مـن أجـل فائدته للعقـل الغربـي فـي الـصراع للتغلـب علـى التخـص الخـانق، وضـيق الأفـق، المنظورات المحدودة.

كان قد حدث تغير لا يستهان به من هيرغرونج الى جب، كما تغيرت الأولويات. فلم يعد مقبولاً دون جدال كونُ سيطرة أوروبا على الشرق حقيقة من حقائق الطبيعة تقريباً، كما لم يعد يفترض أن الشرق كان بحاجة الى التنوير الغربي. وما كان ذا أهمية ما بين الحربين ان تحديداً ثقافياً للذات تجاوز الأقاليمية والاستجنابية. وفي عرف جب، كان الغرب بحاجة الى الشرق كشيء تنبغي دراسته لأنه يطلق الروح من عقال التخصص العقيم ويخفف من أذى التمركز – في – الذات المفرط في القومية والضيق، ويزيد من إدراك المرء للمسائل المركزية فعلاً في دراسة الثقافة. وإذا كان الشرق يبدو الآن شريكاً في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي، فإن ذلك يعود، أولاً، الى كونه الآن يشكل تحدياً اكثر مما كان في الماضي، وثانياً، الى أنالغرب يدخل فترة جديدة نسبياً من الأزمة الثقافية، أدى اليها، جزئياً، تقلص السلطان الغربي على نقبة العالم.

ولذلك، فإننا سـنجد،في أفضل الأعمـال الاستـشراقية خـلال فترة مـا بـين الحربين – متمثلة في نتاج ماسينيون وجب نفيسه وعملهما الضخم – عناصر مشتركة مع أفضل ما في الدراسات الانسانية لهذه الفترة. وهكذا، فإن الموقف الخلاصي الذي تحدثت عنه سابقاً يمكن أن يعتبر المعادل الاستشراقي للمحاولات التي تمت في الدراسات الانسانية الغربية المحـض لفهـم الثقافـة فـي كليتهـا، بطريقـة مناقـضة للوضعية المنطقيـة، طريقة حدسية، متعاطفة. ويبدأ كلا المستشرق واللامستشرق من حس بأن الثقافة تمر عبر مرحلة مهمة. ملمحها الرئيسي هـو الأزمـة المفروضـة عليها من قبل أفكار مهددة كالبربرية، والاهتمامات التقنية الضيقة، والجـدب الأخلاقي، والقومية الجامحة، وهكذا. وتصبح فكرة استخدام نصوص معينة، مثلاً، للانطلاق من الخاص الى العام (من أجل فهـم الحيـاة الكليـة لمرحلـة ما ، وبالتالي لثقافة ما) فكرة مـشتركة بـين أولئـك الانـسانيين فـي الغـرب الذين ألهبتهم دراسات فيلهلم ويلثبي، وبين شوامخ المستشرقين مثل ماسينيون وجب. وثمة معادل لمشروع إحياء فقـه اللغـة – كمـا يتمثـل فـي اعمال كيرتيس، وفوسلر، واويرباخ، وسبينزر، وغوندولف، وهوفمانستال (66) – فـي دفقـات الحيويـة التـي أضـيفت الـي فقـه اللغـة الاسـتـشـراقي التقني الصرف في دراسيات ماسينيون لمنا أستماه المعجم التصوفي، مفردات لغة الوجد الاسلامي، الخ.

لكن ثمة تقاطعاً آخراً، أكثر إثارة للاهتمام، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الانسان الاوروبية حهو> رؤيا العالم المعاصرة له. ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الدراسات الثقافية اللااستشراقية كانت، بطبيعة الأمور، أكثر فورية في استجابتها للتهديدات الموجهة ضد الثقافة انسانية النزعة من قبل التخصص التقني المعظم لذاته، المحايد أخلاقياً، والذي تجسد، جزئياً على الأقل، في ظهور الفاشية في اوروبا. وقد وسعت هذه الاستجابة اهتمامات فترة ما بني الحربين وحملتها الى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية. كذلك. وثمة شهادة بليغة بحثية وشخصية على هذه الاستجابة في كتاب إرك ويرباخ المفعم بالجلال

محاكاة حتمثيل الطبيعة في الثقافة الغربية>، وفي آخر تأملاته المنهجية كد فقيه لغة (67). يخبرنا أويرباخ أن المحاكاة كتب أثناء نفيه في تركيا، وقصد به في النهاية أن يكون الى حد بعيد محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية في اللحظة الأخيرة تقريباً من كون هذه الثقافة ما تزال تمتلك عزتها واستقامتها وتناسقها الحضاري، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مهمة أن يكتب كتاباً عاماً مبنياً على تحليلات نصية محددة بطريقة تمكن من فرش مبادئ الأداء الأدبي الغربي بكل تنوعها، وغناها، وخصبها. وكان الهدف الوصول الى تركيب للثقافة الغربية، يكون فيه التركيب نفسه مضاهى في المميته بمحاولة القيام به نفسها، وهي محاولة آمن أويرباخ بأنها صارت ممكنة بفضل ما أسماه "النزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة" (68). وهكذا حُولت الجزئية الخاصة المفردة الى رمز موسط الى درجة عالية لعملية التاريخية العالمية.

ولم يكن أقل أهيمة لدى أويرباخ – وهذ الحقيقة علائقية بصورة فورية بالاستشراق – التراث الانسانوي للانشباك في ثقافة قومية أو أدب قومي غير ثقافة المرء وأدبه. وكان نموذج أويرباخ لذلك هو كيرتيس، الذي قدم عمله المدهش شهادة لاختياره المتعمد كألماني أن ينذر نفسه مهنياً لآداب اللغات الرومانسية . ولذلك لم يكن عبثاً أن أويرباخ ختم تأملاته الخريفية باقتباس دال من كتاب هيغو أوف سان فيكتور ديداسكاليكون:

"إن الإنسان الذي يجد وطنه حلواً ما يزال مبتدئاً غضاً؛ أما من تكون لـه كـل أرض مثل أرضه – الأصل فقد بلغ مرحلة القوة؛ لكن الكامل هو من يكون لـه العالم كله مثل أرض أجنبية" (69).

فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقافي، بمقدار ما يسهل عليه أن يحكم عليه، وعلى العالم بأكمله كذلك، بالتجرد الروحي والأريحية الضروريين للرؤيا الحق. وبمقدار ما يسهل على المرء أيضاً أن يقيم نفسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد.

ولم يكن استخدام الأنماط "في العلوم الانسانية، بكلا الوجهين: كأداة تحليلية وكسبيل لرؤية الأشياء المألوفة بطريقة جديدة قوةً ثقافية أقل أهمية أو أضعف دوراً في تشكيل المنهج. وقد دُرس التاريخ الدقيق للنمط كما يتمثل في أعمال مفكري أوائل القرن العشرين مثل فيبر، ودوركهايم، ولوكاش، ومانهايم، وعلماء إجتماع المعرفة الآخرين، مراراً من قبل" (70). بيد أنه لم يلاحظ سابقاً، في اعتقادي، أن دراسات فيبر للبروتستانتية، واليهودية، والبوذية قذفت به (ربما دون قصد) الى الأرض الت يكان في الأصل قد خرطها وادعاها المستشرقون. وقد وجد هناك تشجيعاص من قبل جميع أولئك المفكرين في القرن التاسع عشر الذين آمنوا بأن ثمة فرقاً وجودياً بين "العقليتين" الاقتصاديتين (والدينيتين أيضاً) الشرقية والغربية. ورغم أن فيبر لم يدرس الاسلام دراسة متقنة مستوفاة، فقد ترك

أثراً لا يستهان به على هذا الميدان بصروة رئيسية لأن مفهوماته عن النمط كانت ببساطة تأكيداً "خارجياً" لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون ، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة، والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية، وفي ميدان الدراسات الاسلامية بقيت هذه الشعائر اللغوية طاغية لمئات من السنين حرفياً – الى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون المهمة الاسلام ورأس المالية عام 1966. ومع ذلك فإن مفهوم النمط – الشرقي، أو الاسلام، أو العربي، أو ما شئت – يبقى وينتعش بأنواع مماثلة من التجريدات أو المناسق أو الأنماط إذ تنبثق هذه عن العلوم الاجتماعية الحديثة.

تحدثت مراراً في هذا الكتاب عن حس الاغتراب الـذي عرفـه المسـتـشـرقون إذ عالجوا، أو عاشـوا في، ثقافة تختلف بعمق عن ثقافاتهم. لكـن فرقـاً لافتـاً بين الاستشراق في صورته الاسلامية وجميع فروع المعرفة الانسانوية الأخرى التي تمتلك فيها مفهومات أويرباخ عـن ضـرورة الاغتـراب شــيئاً مـن الـسريانية، هـو أن المستـشرقين الاسـلاميين لـم يـروا قـط اغتـرابهم عـن الاسلام بوصفه شيئاً محبذاً أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقـافتهم الخاصـة. بـل أن اغتـرابهم عـن الاســلام زاد شـعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة، حتى اتسع نطاق كرههم الغريزي ليشمل الشرق بأكمله، الذي اعتُبـر الاســلام ممـثلاً منحطـاً (وفـي العادة، شديد الخطورة) لـه. وقـد غـدت ميـوك كهـذه – وذلـك جـزء أيـضاً مـن المنظومة التي ما زلت أطرحها هنا – منسوجة فـي بنيـة تقاليـد الدراسـات الاستشراقية عبر القرن التاسع عشر كله، وأصبحت مع مرور الزمن، عنـصراً مكوناً سـوياً لمعظم التدريب الدراسـي الاستشراقي، يورّثه جيـل لجيـل. وإضافة، فيما أعتقد، فقد كان احتمال أن يستمر الباحثون الأوروبيون في رؤية الـشرق الأدنى عبر منظورات "أصوله" الكتابيـة، أي بوصفه مكانـاً ذا أولوية دينية عميقة التأثير لا تتزعزع، احتمالاً قوياً جداً.

وفي ضوء علاقته الخاصة بكلا المسيحية واليهودية، فإن الاسلام بقي الـى الأبد الفكرة (أوالنمط) الـت يحملها المستشرق للصفاقة الثقافية الأصيلة التي زادها حدة، بشكل طبيعي، الخوف من أن الحضارة الاسلامية في الأصل (والواقع المعاصر كذلك) استمرت تقف بشكل ما معارضة للغرب المسيحي.

لهذه الأسباب شارك الاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين في الشعور العام بالأزمة الثقافية التي أوما اليها أويرباخ والآخرون الذين تحدثت عنهم بايجاز، دون أن يتطور في الوقت نفسه بالطريقة التي تطورت بها العلوم الأنسانية الأخرى. ولأن الاستشراق الاسلامي أيضا احتفظ في داخله بالموقف التماحكي الديني الغريب الذي كان قد اتخذه منذ البدء فقد بقي ثابتاً على دروب منهجية معينة، بوجه من الكلام. وقد كان استلابه

الثقافي، من جهة أولى، بحاجـة الـي أن يحفـظ مـن تـأثير التـاريخ الحـديث والظروف الاجتما-سية، وكذلك من المراجعة والتنقيح الضروريين اللذين يفرضهما ظهور مادة معلوماتيـة جديـدة علـي أي "نمـط" نظـري أو تـاريخي. ومن جهة أخرى، كانت التجريـدات التـي قـدمها الاستـشـراق (أو بـالأحرى، الفرصة المتاحـة للقيـام بتجريـدات) بالإشـارة الـي الحـضارة الاســلامية قـد اعتبرت مكتسبة سـريانية جديـدة، ومـا دام قـد افتـرض أن الاسـلام عمـل بالطريقة الت يوصفها المستشرقون (دون إشارة الى الواقع، بـل الـي طقـم من المبادئ "الكلاسيكية" فقط)، فقد افترض أيضاً أن الاسـلام الحـديث لـن يكون أكثر من صورة معدولة، آكدت من جديد، لـصورته القديمـة، وبـشكل خاص لأنه كان مفترضاً أيضاً أن الحداثة بالنـسبة للاسـلام كانـت إهانـة أكثـر منها تحدياً. (بالمناسبة، يقصد بالعدد الكبير من الافتراضات والفرضيات في هـذا الوصـف أن توصر الالتـواءات والمنعطفـات الـشـاذة التـي كانـت ضرورية للاستشراق من أجل الحفاظ على طريقته الغريبة في معاينة الواقع الانساني). وأخيراً، إذا كان للطمـوح التركيبـي فـي فقـه اللغـة (كمـا تـصوره آويربـاخ وكيـرتيس) أن يقـود الـي توسـيع وعـي الباحـث وإحـساسـه بـأخوة البشر، وكونية مبادئ معينة من مبادئ السلوك الانساني، فإن التركيب قاد، في الاستشراق الاسلامي، الى حس أكثر حـدة بـالفرق بـين الـشرق والغرب كما يتمثل في الاسلام.

ما أصفه إذن، هو شيء سيميز الاستشراق الاسلامي الى يومه الحاضر: وهو موقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الانسانية ، وعزلته النسبية عن التطورات في كلا العلوم الانسانية الأخرى وفي عالم الظروف التاريخية، والاقتصادية، والاجتماعية والسياسية الحقيقي (71). وقد وجد، في نهايات القرن التاسع عشر، شيء من إدراك لهذا التخلف في الاستشراق الاسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهم، إلا الى درجة ضئيلة جداص، مناسار الخلفية الدينية التي اشتقا منها أصلاً. وقد عقد مؤتمر المستشرقين الأول في باريس عام 1873، وكان جلياً للباحثين الآخرين منذ البدء تقريباً أن المختصين بالساميات والاسلاميات كانوا، بشكل عام، على تأخر فكري، وقد قال الباحث الانكليزي آر. إن. كُست في مسح كتابه لجميع المؤتمرات التي كانت قد عقدت ما بين 1873 – 1897، ما يلي عن الحقل الفرعي من الدراسات السامية – الاسلامية:

"إن مثل هذه اللقاءات التي عقدت في حقل الدراسات السامية القديمة تدفع بالمعرفة الشرقية الى الأمام بحق. لكن هذا لا يمكن قوله عن قسم الدراسات السامية الحديثة؛ لقد كان هذا القسم مزدحماً، إلا أن الموضوعات التي نوقشت كانت ذات أهمية أدبية في الدرجة القصوى من الضالة، من النمط الذي يمكن أن يشغل أذهان الباحثين الهواة من أصحاب المدرسة القديمة، لا الطبقة العظيمة ممن يشكلون "مؤشرات" القرن التاسع عشر. وأجد نفسي مضطراً الى العودة الى بلني من أجل كلمة مناسبة. فقد كان ثمة غياب في هذا القسم لكلا الروح فقه اللغوية والروح

علم الأثرية الحديثتين، وإن نص التقرير ليشه تقرير مؤتمر لمدرسين مشرفين جامعيين في القرن الماضي اجتمعوا ليناقشوا قراءة لمقطع في مسرحية يونانية، أو طريقة نبر حرف صائت، قبل أن يطل فجر فقه اللغة المقارن ويكتسح النسيج العنكبوتي للمدارسيين. هل كان مجدياً مناقشة كون ماهومت يستطيع أن يحمل قلماً أو يكتب؟" (72).

كانت الأثرية التماحكية التي وصفها كست، التحد ما، صورة معدولة بحثية للاسامية الأوروبية. حتى التسمية "السامية – الحديثة" التي قصد بها أن تشمل المسلمين واليهود معاً (و التي تعود جذورها العما يسمى ميدان السامية – القديمة الذي كان رائده رينان) حملت رايتها العنصرية العرقية بما كان يقصد له دون شك أن يكون مباهاة . وبعد قليل يعلق كست في تقريره على كون الآري "في الملتقى نفسه" "قدم مادة كثيرة للتأمل". ومن الجلي أن "الآري" تجريد مقابل "للـسامي". لكـن، لعـدد مـن الأسـباب الَّتِي أوردتُها سابقاً، كان ثمة إحساس بأن مثل هذه الملصقات التأسلفية وثيقة الصلة بالساميين خاصة – أما بـأي عواقـب أخلاقيـة وإنـسانية باهظـة التكاليف للمجتمع الانساني بأكمله، فإن تاريخ القرن العشرين ليوضح بوفرة. بيد أن ما لم يؤكد الى درجة وافية في تواريخ اللاسامية الحديثـة هـو إضفاء الـشرعية علـى تـسميات تخصيـصية تأسـلفية كهـذه مـن قبـل الاستشراق، و ، ما هـو أكثر أهمـة لأغراضي الحاضرة، الطريقـة التـي استمرت بها هذه الشرعنة بالحاح خلال العصر الحديث كله في مناقشات الاسلام أو العرب، أو الشرق الأدني. ذلك أنه، بينما لـم يعـد ممكناً كتابـة دراسات متفقهة (أو حتى شعبية) إما عـن "العقـل الزنجـي" أو "الشخـصية اليهودية" ، فإنه لمن الممكن جداً أن ينخرط المرء في أبحاث كـ "العقـل الاسلامي" أو "الشخصية العربية" – لكن المزيد سيقال عن هذا الموضوع فيما تعد.

وهكذا، فمن أجل فهم سليم للنسب الفكري للاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين – كما يتمثل في أكثر وجوهه إثارة للاهتمام وإرضاء (ولا أقصد هنا الى المفارقة الفكهة) في صنعتي ماسينيون وجب – ينبغي أن نكون قادرين على فهم الفرق بين الموقف الخلاصي للمستشرق تجاه مادته وبين النمط من المواقف الذي يحمل شبها ثقافيا قويا به، متمثلاً في أعمال فقهاء لغويين مثل أويرباخ وكيرتيس. لقد كانت الأزمة الفكرية في الاستشراق الاسلامي جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية "للنزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة"؛ ومع ذلك فإن الاستشراق الاسلامي، في النسائية البورجوازية المتأخرة"؛ ومع ذلك فإن الاستشراق الاسلامي، في الفيط الى المسلام المربية". وكان يعتقد، إذن، أن التحرر، والتعبير عنالذات، وزيادة الذات رحابة واتساعاً، لم تكن، بالنسبة للشرقي، القضايا التي كانتها بالنسبة للغربي. وبدلاً من ذلك، فقد عبر المستشرق الاسلامي عن أفكاره المتعلقة بالاسلام بطريقة تؤكد مقاومته هو، ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً، للتغير، وللفهم المتبادل بين الشرق ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً، للتغير، وللفهم المتبادل بين الشرق ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً، للتغير، وللفهم المتبادل بين الشرق

والغرب، ولتطور الرجل والمرأة من المؤسسات الكلاسيكية البدائية البالية الى الحداثة. وبالفعل، فقد كان هذا الحس بمقاومة التغير من العنف، كما كانت القوى المنسوبة اليه من الكونية، بحيث أن المرء يفهم من قراءته للمستشرقين أن الرؤيا المرعبة التي ينبغي أن ترهب لم تكن دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على العضارة الغربية بل بالأحرى دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على انفصال. فحين عارض جب القومية في الدول الاسلامية الحديثة، فقد فعل ذلك لأنه شعر بأن القومية ستعفو البنى الداخلية التي أبقت الاسلام شرقيا، وستكون النتجية النهائية للقومية العلمانية جعل الشرق غير مختلف عن الغرب. بيد أنه مما يُجل طاقات جب على الاحساس المتعاطف مختلف عن الغرب. بيد أنه مما يُجل طاقات جب على الاحساس المتعاطف يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية. لكن السؤال الى أي يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية. لكن السؤال الى أي باسم السكان الأصليين، والى أي درجة كان محاولة مخلصة للتحدث دفاعاً باسم السكان الأصليين، والى أي درجة كان محاولة مخلصة للتحدث دفاعاً عن مصالح الاسلام المثلى، سؤال تكمن الاجابة عليه في مكان ما بين البديلين.

ما من باحث أو مفكر، طبعاً، يكون ممثلاً كاملاً لنمط أو لمدرسة مثالية ما يشارك فيها بحكم أصله القومي أو بحكم المصادفة التاريخية. ورغم ذلك ، ففي تراث معزول ومتخصص الى هذه الدرجة كالاستشراق، ثمة في كل باحث، كما أعتقد، إدراك، واع جزئياً ولا واع جزئياً، للتراث القومي، إن لم يكن للعقائدية القومية. ويصدق هذا بشكل خاص في الاستشراق، ويزيد في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو أخـرى مـن الـدول الـشرقية: وتحـضر الـى الـذهن مباشـرة حالـة سـنوك هيرغرونج، لنقتبس مثلاً غير بريطاني أو فرنسي كان احساس الباحث فيه بالهوية القومية بسيطاً وواضحاً (73). لكن حتى بعد أن يقدم الانسان التقييدات الملائمة كلها حول الفرق بين فرد ما ونمط ما (أو بين فرد ما وتراث ما) يظل لافتاً مدهشاً أن نلاحظ الى أي مدى كان جب وماسينيون حققا جميع نمطين ممثلين. وقد يكون أفضل أن يقال أن جب وماسينيون حققا جميع التوقعات التي خلقها لكل منهما تراثه القومين وسياسـة أمته، والتاريخ الداخلي "لمدرسة" الاستشراق القومية لكل منهما.

وقد صاغ سليفان لفي الفرق بين المدرستين صياغة دقيقة المعالم: "إن المصلحة السياسية التي تشد انكلترا الى الهند تشد الأعمال البريطانية الى اصتال لا يني بالوقائع المحسوسة، وتحفظ التناسق بين تمثيلات الماضي ومعجبة الحاضر. أما فرنسا، التي غذاها التراث الكلاسيكي، فإنها تبحث عن العقل الانساني كما يجلو نفسه في الهند بالطريقة نفسها التي تهته بها بالصين" (74).

وسيكون من السهل بمكان أن يقال إن هذه القطبية تؤدي، من جهة، الى عمل رزين، كفوء، ومحسوس، ومن جهة أخرى، الى عمل كونوي، تكهني، لامع الذكاء. بيد أن القطبية تفيد في إضاءة صنعتين طويلتين وعلى درجة عظيمة من الامتياز، طغتا فيما بينهما على الاستشراق الاسلامي الفرنسي والانكلو – أميركي حتى الـ 1960 (ات)؛ وإذا كان هذا الطغيان مفهوماً على الاطلاق، فإن ذلك يعود الى أن كلا من الباحثين امتاح من ، وعمل ضمن، تراث واع لنفسه يمكن أن توصف ضوابطه المقيدة (أو محدودياته)، من جهة نظر فكرية وسياسية بالطريقة التي وصفهما بها لفي فيما سبق.

ولد جب في مصر، وماسينيون في فرنسا، وكان لكل منهما أن يصبح رجلاً عميق التدين؛ ولم يكونا تلميذين للمجتمع بقدر ما كأن تلميذين للحياة الدينية في المجتمع. وكان كلاهما كذلك دنيوياً بعمق؛ وكان أحد انجازاتهما الأكثر عظمة وضع البحث القليدي موضع الاستخدام في العالم الساسي الحديث. بيد أن مجال عمليهما ومداه – أونسيجهما تقريباً – مختلف اختلافاً ضخماً، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار التباين الواضح في دراستهما وتربيتهما الدينية. وكان لمجال بحث ماسينيون ومداه اللامحدود تقريباً، في تكريسه لنفسه طوال حياته لأعمال الحلاج – الذي قال جب في كلمة النعي التي كتبها لماسينيون عام 1962 إنالأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي النعي التي كتبها لماسينيون عام 1962 إنالأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي الى كل مكان، ليجد دليلاً على "الروح الانسانية عبر المكان والزمان"، وقد الى كل مكان، ليجد دليلاً على "الروح الانسانية عبر المكان والزمان"، وقد كان حضور ماسينيون في الاستشراق، من خلال أعماله الكاملة التي اشملت كل جانب وإقليم من الحياة والفكر الاسلاميين المعاصرين"، يمثل تحدياً دائباً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً – لكنه في النهاية تحدياً دائباً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً – لكنه في النهاية تحدياً دائباً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً – لكنه في النهاية تحدياً دائباً لزملائه. وبالتأكيد، فإن جب نفسه أعجب أولاً – لكنه في النهاية تراجع عن إعجابه – بالطريقة الت يتتبع بها ماسينيون.

"موضوعات ربطت بطريقة ما الحياة الروحية عند المسلمين والكاثوليكيين وأمكنته من إيجاد عنصر متجانس مشترك في إجلال فاطمة، وبالتالي، مجال خاص في دراسة الفكر الشيعي في العديد من مظاهره، أو، من مجديد، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبعة جديد، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبب المزايا التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية. لكنها، التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية. لكنها، بالضبط بسبب من هذه المزايا، تنقسم، بوجه من القول، الى مستويين متمايزين. الأول، مستوى عادي من البحث الموضوعي، الذي يهدف الى إضاءة طبيعة الظاهرة التي يدرسها عن طريق الاستخدام المتقن الممتاز لأدوات البحث الجامعي المؤسسة. والثاني مستوى امتصت فيه المادة المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحولت حطبيعتها> عن طريق حدس المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحولت حطبيعتها> عن طريق حدس المستوى الأول وبين الشخصيات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته المستوى الأول وبين الشخصيات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته وثرائها".

ثمة إيماء هنا الى أن الكاثوليكيين يحتمل أن ينجذبوا الى دراسة "إجلال فاطمة" أكثر من البروتستانت، لكن ثمة ريبة لا يخطئها الإدراك لـدى جـب في أي إنسان يموه التمييز بين البحث "الموضوعي" وبحث يقوم على "حدس فردي ذي أبعاد روحية" (حتى لو كان محكماً متقناً). ومع ذلك، فقد كان جب محقاً في المقطع التالي من كلمة النعي، في الإقرار "بخصوبة" عقل ماسينيون في ميادين مختلفة اختلاف "رمزية الفن الأسلامي، وبنية المنطق الاسلامي، والتشابكات المعقدة في النظام المالي القروسطي، وتنظيم المؤسسات الحرفية"، كما كان محقاً، أيضاً، فيما يتلو مباشرة في وصفه لاهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية بأنه أفسح المجال لانتاج "دراسات حذفية تكاد بالنسبة للمبتدئ أن تضاهي الصومعية المغلقة القديمة"، لكن جب، على أي حال، يختتم كلامه بنغمة أربحية، قائلاً:

"بالنسبة لنا، كان الدرس الذي علمه لمستشرقي جيله، بالمثال الذي أعطاه ، هو أنه حتى الاستشراق الكلاسيكي لم يعد كافياً دون درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي أضفت المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية" (75).

وكان ذلك، طبعاً، إسهام ماسينيون الأعظم؛ ومن الصحيح أنه، في حعلم الاسلام الفرنسي> (اسلامولوجي) كما يسمى أحياناً، نما تقليد من توحد الهوية "بالقوى الحيوية" التي تنفح "الثقافة الشرقية"؛ ولن يحتاج المرء اللي ذكر الانجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك، مكسيم رودنسون، إيف لاكوست، روجيه ارنالديز – الذين يختلفون اختلافاً واسعاً فيما بينهم في طريقة التناول والنية – ليدهشه المثال الرشيمي الخلاق لماسينيون، الذي لا يخطئ الإدراك أثره الفكري العميق عليهم جميعاً.

إلا أن جب اختار، إذ اختار أن يركز تعليقاته، بطريقة الحكاية المتندرة تقريباً، على نقاط قوة ماسينيون وضعفه المختلفة، فاتته الأشياء الواضحة في ماسينيون، الأشياء التي تجعله مختلفاً اختلافاً ضخماً عن جب لكنها تجعله، رغم ذلك، حين تؤخذ باعتبارها كلا موحداً، الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي. الشيء الأول هو خلفية ماسينيون الشخصية -، التي توضح بشكل جميل الحقيقة البسيطة في وصف لفي للاستشراق الفرنسي. لقد كانت فكرة "الروح الانسانية" بحد ذاتها أجنبيـة نوعاً على الخلفية الفكرية الدينية التي منها برز جب، شأنه شأن كثير من المستشرقين البريط انيين، وتطور: أما في حالـة ماسـينيون، فإن مفهـوم "الروح" كواقع جمالي، وديني، وأخلاقي، وتاريخي، أيضاً، كان شيئاً بدا أنه غَذي عليه منذ الطفولة. وكانت عائلته على علاقة صداقة مع أشخاص مثـل هويـسمانز؛ وفـي كـل شـيء، كتبـه ماسـينيون تقريبـاً، فـإن دراسـته المبكرة في الجو الفكري الذي كونته الرمزية المتأخرة وفيي أفكارها بينة جليـة، حتـى فيمـا يتعلـق بـالنمط الخـاص مـن الكاثوليكيـة (والاسـرارية الصوفية) الذي كان مهتماً به. وليس ثمة من تقشف في عمل ماسينيون، الذي صيغ في واحد من الأساليب الفرنسية العظيمة في هذا القرن. وتستقي أفكاره حول التجربة الانسانية بوفرة من مفكرين وفنانين معاصرين

له. وإن مجال أسلوبه ومداه الرحب ثقافياً ليضعانه في فصلة مختلفة إطلاقاً عن فصلة جب. وتصدر أفكاره المبكرة عن المرحلة المسماة الانحلال الجمالي، لكنها تدين أيضاً لأشخاص مثل بيرغسن، ودوركهايم، وموش، وقـد حـدث احتكاكـه الأول بالاستـشراق مـن خـلال رينـان، الـذي سـمع محاضراته وهو شـاب؛ وكـان كـذلك تلميـذاً لـسيلفان لفـي، وكـان يعـد بـين أصدقائه شخصيات مثل بول كلوديل، غابرييـل بورنـو، جـاك ورئيـسا ماريتـان، وتشارلس دوفوكو. وقد استطاع فيما بعد أن يتمثل أعمالاً تمت في ميادين جديدةنـسبياً مثـل علـم الاجتمـاع المـدني، والألـسنية البنيويـة، والتحليـل النفسي، وعلم الانسان المعاصر، و<مدرسة> التارخي الجديد. وتستقي مقالاته، كبي لا نقول شيئاً عن دراسته الضخمة للحلاَّج، بسلاسة من جــسد الأدب الاســلامي كلــه، وتجعلــه فـصاحته وعلمــه الغزيــر المحيــر وشخصيته التي تكاد تكون مألوفة يبدو أحياناً وكأنه باحث اخترعه خورخيه لويس بورغيز. وقد كان ماسينيون عميق الحساسية بإزاء "الموضوعات الشرقية" في الأدب الأوروبي؛ وكان ذلك أحد اهتمامات جب أيضاً، لكن ماسـينيون ، بخـلاف جـب، لـم يكـن منجـذباً بـصورة رئيـسية الـي الكتـاب الأوروبيين الذين "فهمـوا" الـشـرق، ولا الـي النـصوص الأوروبيـة التـي كانـت توثيقاً فنياً مستقلاً لما كان سيكشف عنه باحثون مستشرقون متأخرون (ع. م. اهتمام جب بـ حوالتر> سـكوت كمـصدر لدراسـة صلاح الـدين). بـل كان "شرق" ماسينيون متناغماً كلية مع عالم النيام السبعة، والصلوات الابراهيمية (وهما الموضوعان اللذان خصهما جب بالذكر بوصفهما علامتين مميزتين لموقف ماسـينيون اللاسـني مـن الاسـلام): خارجـاً علـي الـنغم الرئيسي بنعومة، على شيء من الغرابة، ذا استجابة كاملة للمواهب التأويلية المذهلة التي أضفاها عليه ماسينيون (والتي كوَّنته بمعنى ما كموضوع للدراسة). وإذا كان جب قد أعجب بصلاح الدين كما صوره سـكوت، فإن ولع ماسينيون المناظر كان نرفال، انتجارياً، وشاعراً ملعوناً، وذا شـذوذ نفسي. ولا يعني هذا القول بأن ماسينيون كان أساساً تلميذاً للماضي؛ بـل علـي العكـس، فقـد كـان حـضوراً رئيـسياً فـي العلاقـات الاســلامية – الفرنسية، في السياسة كما في الثقافة. وكان بوضوح رجلاً ذا شبوب انفعالي آمن بأن عالم الاسلام يمكن اختراقه لا عن طريق البحث، حصرياً، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته، التي لـم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الاسلام والتي تلقت إحدى جماعاتها الفرعيـة، الجمعيـة الخيريـة البدليـة، تـشجيعاً حـاراً مـن قبـل ماسينيون.

أحياناً تسبغ مواهب ماسينيون الأدبية الكبيرة على أعماله البحثية مظهر التكهنات النزوية، المفرطة في المدائنية وشديدة الخصوصية. لكن هذا المظهر مضل، بل إنه في الواقع نادراً ما يكون صالحاً كوصف لكتاباته. لقد كان ماسينيون يريد أن يتجنب قصداً ما أسماه "التحليل التحليلي والسكوني للاستشراق" (76)، وهو نوع من التكديس الخامل، فوق نص أو مشكلة إسلامية مفترضين، للمصادر، والأصول، والأدلة، والبراهين، وما

شابهها. وقد كان يحاول دائماً أن يضم أكبر قدر مستطاع من سياق نصي أو مـشكلة مـا، أن يـنفخ فيهـا الحيـاة، أن يفـاجئ قارئـه، تقريبـاً، بـالنظرات النافذة اللماحة التي كانت في متناول أي إنسان يملك الرغبة، كما يملكها ماسـينيون، لتجـاوز حـدود فـروع المعرفـة التقليديـة مـن أجـل أن ينفـذ الـي القلب الإنساني لأي نص. ولـم يكـن بميـسور أي مستـشرق محـدث – وبالتأكيد لم يكن في وسع جب، الذي كان أقرب أنداده اليـه إنجـازاً وتـأثيراً – أن يشير بكل هذه السهولة والدقة في مقالة وحدة التي فـوج مـن الأسـرار بين المسلمين والي يونغ، وهايسينبرغ، ومالارميه، وكيركيغارد؛ ومن المؤكد أن القلائل من المستشرقين كانوا يمتلكون ذلكا لمجال والمدى جنباً الى جنب مع التجربة السياسية المحسوسة التي كان بإمكان ماسينيون أن يتحدث عنها في مقالته المنشورة عـام 1952 "الغـرب أمـام الشرق: أولويـة الحـل الثقـافي" (77). ورغـم ذلـك قـد كـان عالمـه الثقـافي عالماً محدداً بدقة، عالماً ذا بنية محددة، متكاملاً من بدء صنعته الى نهايتها. وكان عالماً مشدوداً رغم ثرائه الذي لا يكاد يكون له ما يوازيه في سعة مجاله، وإشاراته، بطقـم مـن الأفكـار التـي كانـت أسـاسـياً لا متغيـرة. دعنا نصف هذه البنية باقتضاب ونسرد الأفكار بطريقة وجيزة.

لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الابراهيمية الثلاث، التي كان الاسلام بينها ديانة اسماعيل، وحدانية شعب استثنى من الوعـد الالهِ ي لإسـحاق. فالإسـلام، لـذلك، ديـن مقاومـة (للـرب الأب، وللمـسيح التجسد)، يحتفظ، رغم ذلك، في داخله، بالأسى الـذي بـدأ أولاً في دمـوع هاجر. ولذلك فإن العربية هي لغة الدموع عيناً. تماماً كما أن مفهـوم الجهـاد بأكمله في الاسلام (الـذي يصفه ماسـينيون بأنـه الـشكل الملحمـي فـي الاسلام الذي عجز رينان عن أن يراه أو يفهمه) ذو بعـد فكـري هـام رسـالته هي الحرب ضد المسيحية واليهودية بوصفهما العدوين الخارجين، وضد الهرطقة بوصفها العدو الداخلي. بيد أن ماسينيون آمن أنـه، ضـمن الاســلام وداخله، كان قادراً على تلمِّس نمط من التيار المضاد، أصبحت رسالته الفكرية الرئيسية أن يدرسه، متجسداً في الإسرارية الصوفية. وهي طريـق الـي البكـرة الإلهيـة. وكـان الملمـح الرئيـسي للاسـرارية، طبعـاً، طبيعتهـا الذاتية، التي كانت نزعاتها اللاعقلانية، بل حتى غير القابلة للايضاح والعليل، <حركة> باتجاه المفرد الفرد، التجربة البرهية للمشاركة في الإلهي. وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله على الاسراريين محاولة لوصف رحلة الأرواح خِروجاً من الاجماع المقيد المفروض علهيا من قبل الجماعة الاسلامية أو السنة. وقد كان الاسراري الايراني أكثر جسارة من الاسراري العربي، جزئياً لأنه كان آرياً، (وتحمل الملصقات القديمة التي تنتمــي الــى القــرن التاســع عـِـشر "الآري" و "الــسـامي" إلحاحــاً ضـاغطاً بالنسبة لماسينيون، كما تفعل أيضاً شرعية الثنائية الضدية التي طرحها شليغل بين هاتين العائلتين من اللغات) (78) وجزئياً لأنه كان إنـشـاناً يبحـث عن الكامل؛ وقد مال الاسراري العربي، في رأي ماسينيون، الى ما أسـماه واردنيرغ الشهودية الأحدية، وكان النموذج المثالي لماسينيون هـو الحـلاّج، الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية بالبحث عن ، وأخيراً بنوال، الصلب عينه الذي يرفضه الاسلام رفضاً قاطعاً؛ وكان محمد، كما يرى ماسينيون، قد رفض عمداً الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله، ولذلك فإن انجاز الحلاج تمثل في أنه حقى وحدة اسرارية بالله وضد الطبيعة النظرية للاسلام.

تعيش بقية الجماعة السنية في شرط ما يسميه ماسينيون "العطش الوجودي <الانطولوجي>". فالله يقدم نفسه للانسان نمطأ من الغياب، ورفضاً للحضور، بيـد ان وعـي المـسـلم الـورع لخـضوعه لإرادة الله (اســلام) يخلق حساً بالغيرة من تجاوزية الله وفائقيته وبانعدام تحمل الشرك بأي صورة كان. وموضع هذه الأفكار، كما يرى ماسـينيون، هـو " القلـب المطهـر" الذي يستطيع فيما هو عالق في قبضة حميته الـشـهودية الاسـلامية، كمـا هي فإن وحدانيـة الله الفائقـة التجاوزيـة (توحيـد) شــيء ينبغـي أن يُحقـق ويفهم المرة تلو المرة من قبل المسلم الورع، أما عـن طريـق الـشـهادة لهـا أو عن طريق الحب الاسـراري لله: وهـذا هـو، يكتـب ماسـينيون فـي مقالـة معقدة متاشبكة، ما يحدد "نيـة" الاسـلام (79). ومـن الجلـي أن تعـاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الاسراري في الاسلام، لتأثيره التمزيقي ضمن جـسد المعتقـدات الـسنية بقـدر مـا هـو لقربـه الـي مزاجـه الشخـصي ككاثوليكي ورع. والصورة التي يحملها ماسينيون للاسلام هي صورة دين متورط دون انقطاع في رفوضه، في مجيئه المتأخر بالاشارة الى العقائد الابراهيمية الأخرى، في حسه القاحل نسبياً بالواقع الـدنيوي؛ وفي بناه الدفاعية الهائلة ضد "الهيجانات النفسية" من النمط الذي مارسه الحلاج والاســراريون الـصوفيون الأخـرون، وفـي وحدتـه بوصـفه الـدين "الـشرقي" الوحيد الباقي بين الديانات التوحيدية العظيمة الثلاث (80).

إلا أن وجهة نظر صارمة كهذه للاسلام، بلا متغيراته البسيطة (81) خصوصاً بالنسبة لفكر له من الترف والثراء ما لفكر ماسينيون لم تؤد الى عدائية عميقة للاسلام من جانب ماسينيون. وحين يقرأ المرء ماسينيون فإنه يفاجأ بالحاحه المتكرر على الحاجة للقراءة المعقدة المتشابكة – وهي توجيهات يستحيل على المرء أن يشك في إخلاصها المطلق. وقد كتب عام 1951 أن نمط الاستشراق الذي يمارسه لم يكن "هوساً بالغريب المدهش أو رفضاً لأوروبا، بل خلق مساواة بين مناهجنا في البحث وبين التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة". وحين وضع هذا النمط من الاستشراق موضع التطبيق، في قراءة نص عربي أو إسلامي، فقد أنتج الويلات ذات ذكاء يكاد يكون جارفاً. ومن الحمق ألا يحترم المرء العبقرية المحض والجدة الطرية لعقل ماسينيون.

بيد أن ما ينبغي أن يشد انتباهنا في تحديده لاستشراقه عبارتان: "مناهجنا في البحث" و "التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة" (82). فقد رأى ماسينيون ما فعله عملية تركيب لكمّين متضادين بصورة عامة، إلا أن اللاتناظر الغريب بينهما هـو ما يـزعج المـرء، لا حقيقة التضاد بـين أوروبا والشرق فقط. وما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفـرق بـين الـشرق والغرب هو الفرق بـين الحداثة والتـراث القـديم. وبالفعـل ففـي كتاباته عـن المشـكلات السياسية والمعاصرة، وذلك هو المجال الذي يستطيع المـرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودية مـنهج ماسـينيون، تبـرز الثنائيـة الـضدية "الشـرق والغرب" بطريقة غربية جداً.

في ذروة امتيازها، نسبت رؤيا ماسينيون للمواجهة بين الشرق والغرب مسؤولية عظيمة الى الغرب من أجل غزوه للـشرق، واسـتعماره، وهجومـه الذي لا يني على الإسلام. وكان ماسينيون محارباً لا يكل من أجل الحضارة الاســلامية، كمـا تـشـهد مقالاتـه ورســائله العديـدة بعـد عـام 1948، تاييـداً للاجئين الفلسطينيين، ودعماً لحقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين ضد الصهيونية، ضد ما سماه بقسوة جارحة، بالإشارة الى شـيء كـان قـد قالـه أباايبـان، "الاسـتعمار البورجوازيـة" (83) الاسـرائيلي. غيـر أن الإطار الذي وضعت فيه رؤيا ماسينيون نسب أيضاً الشرق الاسلامي البي زمن قديم أساسياً، ونسب الغرب التي الحداثة. ومثل روبرتسن سميث، اعتبر ماسينيون الشرقي لا رجلاً حديثاً بل سامياً، وقد قبضت هذه الفصلة التقليصية بقوة على <زمام> فكره. ففي 1960، مثلاً، حين نشر ماسـينيون وجاك بيرك، زميله في الكوليج دوفرانس، حوارهما حول "العرب" في مجلـة الروح*، أمضيا جزءاً كبيراً من الوقت في جدال حول ما إذا كانت أفضل الطرق لمعاينة مشكلات العرب المعاصرينهي ببساطة أن يقال، في المحـل الأول، أنالصراع العربي – الاسرائيلي كان في الواقع مـشكلة سـامية. وقـد حاول بيرك أن يرد ذلك بلطف، وأن يدفع ماسينيون نحو الايمان باحتمال كـون العرب مثـل بقيـة شـعوب العـالم قـد تعرضـوا لمـا أسـماه بيـرك تغيـراً "علـم إنساني <انثروبولوجيا>". لكن ماسينيون رفض هذا المفهوم مباشرة وبصورة كلية وفوريـة (84). ولـم تتجـاوز جهـوده المتكـررة لفهـم الـصراع فـي فلسطين والكتابة عنه، على إنسانيتها العميقة، الخلاف بين إسحاق وإسـماعيل أو، فيمـا يتعلـق بخلافـه مـع إسـرائيل، التـوتر بـين اليهوديـة والمسيحية، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينيـة هـي مـا تعـرض للإسـاءة واسـتفرّ. أمـا أوروبـا، وفرنـسـا خاصة، فقد عاينها بوصفها واقعاً معاصراً. كمـا ظـل لـدى ماسـينيون، جزئيـاً بسبب مواجهته السياسية الأولية للبريطانيين خلال الحرب العالمية الأولى، كرهـه لانكلتـرا، والـسياسة الانكليزيـة. وقـد مثّـل لـورنس وأمثالـه سياسة مفرطة في التعقيد والتشابك عارضها ماسينيون في تعامله مع فيصل. "كنت أسعى مـع فيـصل . . . الـي النفـاذ الـي معنـي تراثـه عينـه". ومثل الانكليز حسياسة> التوسع في الشرق، وسياسة اقتصادية دون بعد أخلاقي، وفلـسفة عتيقـة، تجاوزهـا الـزمن، للنفـوذ الـسياسي (85). أمـا الفرنسي فقد كان إنساناً أكثر حداثة، إنساناً مجبراً على أن يخرج من الشرق بما كان قد فقده من روحانية، وقيم تقليدية، وما شابهها. وقد جاء انعتاق ماسينيون لهذه الفكرة وإسهامه فيها، كما أعتقد، عبر التراث الكلبي للقرن التاسع عشر الذي عاين الشرق بوصفه شفائياً بالنسبة للغرب، وهـو تراث توجد ظلاله الأولى في عمـل كوينـت. وقـد تلاقـى هـذا التـراث لـدى ماسينيون مع حس بالرحمة المسيحية الحانية:

"فيما يخص الشرقيين، علينا أن نلجأ الى علم الرحمة الحانية هذا، الى هذه "المشاركة" حتى في بناء لغتهم وبنيتهم العقلية، التي ينبغي بحق أن نشارك فيها لأن هذا العلم في نهاية المطاف يشهد إما لحقائق هي لنا أيضاً، أو لحقائق فقدناها وعلينا أن نستعيدها. وأخيراً، لأن كل ما هو موجود هو، بمعنى عميق، خير بطريقة ما. هؤلاء البشر المساكين المستعمرون لا يوجدون لأغراضنا وحسب بل يوجدون بذاتهم ولذاتهم" (86).

على أية حال، كان الشرقي، في ذاته، عاجزاً عن تقدير نفسه أو فهمها. وكان قد فقد ديانته وفلسفته، جزئياً بسبب ما كانت أوروبا قد فعلت به؛ وكان لدى المسلمين "فراغ هائل" في دواخلهم، وكانوا على وشك من الفوضى حالكلية> والانتحار. وإذن، فقد أصبح واجباً مفروضاً على فرنسا أن ترتبط برغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية، وقاعدة حياتهم السلالية، وميراث المؤمنين (87).

ليس في وسع أي باحث، حتى لو كان ماسينيون، أن يقاوم ضغوط أمتـه، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه، عليه. لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفى ، غير أنـه، على ذلك، يكرر، الأفكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون – لكن علينا أن نقـرّ باحتمـال أن <عمليـات > التـشذيب والتـصفية، والأسـلوب الشخصي، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي. ومع ذلك، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الـشرق، في أحـد اتجاهاتها، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً، على الرغم من شخصيتها وشـذوذيتها المميـزة الاسـتثنائية. فقـد كـان الـشرق الاسـلامي، فـي عرفـه، روحانيـاً، سامياً، قبلياً، ووحدانياً بصورة جذرية، ولا آرياً: وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علـم الانـسانية فـي أواخـر القـرن التاسـع عـشر. وتبـدو التجـارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية، والاستعمار، والامبريالية، والقمع الاقتصادي، والحب، والموت، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررة عبر عدسات ماورائية (ميتافيزيقية)، وفي نهاية المطاف، مجردة عن الانسانية: فهي سامية، أو أوروبية، أو شرقي، أو غربية، أو آرية، وهكذا. وقد منحت الفُصْلات علم ه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق – بالنسبة له، على الأقل. وفي الاتجاه الآخر، فيما بين أفكار عـالم البحث الفردية والتفصيلية الى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة. فقد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة، وضد سنيته الخاصة من جهة أخرى. ولقد رمـز هـذا التـدخل فـي الـشـرق – ولقد كان عمله تدخلاً فيه – من قبل ماسينيون بوصفه ناشـراً للحيـاة وبطـلاً حمنافحاً عنه> الى قبوله لتمايز الشرق، كما مثل جه وده لتغييره الى ما أراده. وقد كانت الارادتان معاً، إرادة المعرفة فوق الشرق وباسمه، قويتين جداً عند ماسينيون. ويمثّل حلاجه تلك الإرادة تمثيلاً كاملاً. فالأهمية اللامتوازنة التي أسندها الهي تدل، أولاً، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشكلة، وثانياً، على الايمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي. وفي أي من الحالتين، فقد كان يُنتوى لحلاج ماسينيون بالنسبة للصوفي. وفي أي من الحالتين، فقد كان يُنتوى لحلاج ماسينيون أن يجسد، حرفياً، أن يتقمص، قيماً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوّقه بالحلاج.

على أية حال نحن لسنا بحاجة الى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قـد يعتنقه ويمارسه مسلم "عادي" أو "من العامة" . ولقـد طـرح باحـث مـسلم متميز منظومة تتبني هذا الموقف الأخير بالضبط، مع أن منظومته لـم تـسـم ماسينيون بوصفه أحد المسيئين (88). ورغم أن المرء قد يميل الى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه – ذلك أن الاسلام، كما حاول هـذا الكتـاب أن يظهر، قد مُثل جوهرياً تمثيلاً سيئاً في الغرب – فإن المسألة الحقيقيـة هـي مـا إذا كـان يمكـن بالفعـل أن يوجـد تمثيـل حقيقـي لأي شــيء علـي الإطلاق، أم أن أي تمثيل، والتمثيلات جميعاً، بسبب من كونها تمثيلات، تغور بعمق أولاً في لغة الممثل ثم في ثقافته ومؤسـساته <أمتـه>، والجـو السياسي <الذي يعيش فيه>. وإذا كان البديل الثاني هـو الـصحيح (كمـا أؤمن) فإننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هـو، بحكم طبيعته، متورط، متشابك، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى الى جانب "الحقيقـة" التـي هـي، بـدورها، تمثيـل. ومـا ينبغـي أن يقودنـا هـذا اليـه منهجيـاً هـو أن نعـاين التمثـيلات (أو التمثـيلات الخاطئـة – فالفرق في أفضل الحالات هو فـرق فـي الدرجـة <لا فـي النـوع>) بوصـفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدداً مسبقاً لها، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب، بل من قبل تاريخ مشترك، وتقليد مشترك، وكون من الإنشاء <الكتابي> المشترك. وضمن هذا الحقـل، الـذي لـيس بمقـدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه، يقـدّم الباحث الفرد إسهامه. وإسهامات كهذه، حتى بالنسبة للعبقري الفذ، هـي اسـتراتيجيات لاعـادة التـصرف بالمـادة ضـمن الحقـل <وتوزيعهـا>، حتـي الباحث الذي يكتشف محطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص "المعثور عليه" في سياق معد له سلفاً؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ "ألعثور" على نص. وهكذا فإن كل إسهام فردي يؤدي، أولاً، الى تغيرات ضمن الحقل، ثم يعـين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها إدخال بوصلة جديدة على سلطح توجيد علييه علشرون بوصلة الني اهتيزاز البوصلات الأخيري جميعها، ثم الى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب. إن التمثيلات التي قدمها الاستشراق في الثقافة الأوروبية تؤول في النهاية الى ما يمكن أن نسميه تواتراً استطرادياً، وتواتراً لا يملك تاريخاً وحسب بل حضوراً مادياً (ومؤسساتياً) خاصاً به. وكما قلت بالإشارة الى رينان، فإن هذا التواتر كان شكلاص من أشكال الممارسة الثقافية، ونظاماً من الفرص المتاحة لإصدار تقريرات عن الشرق.

إن نقطتي التي أثيرها حول هذا النظام ليست أنه تمثيل خاطئ لجوهر شرقي ما – جوهر لا أؤمن بوجوده ذرة من إيمان – بل أنه يفعل كما تفعل جميع التمثيلات عادة لخدمة غرض، وتبعاً لنزعة ما، فيوضعية إطارية تاريخية، وفكرية، بل حتى اقتصادية، معينة. بكلمات أخرى، إن للتمثيلات أغراضاً، وهي فعالة معظم الأحيان، وهي تحقق مهمة أو أكثر. والتمثيلات تشكيلات، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة، التمثيلات إفساد لتشكيلات حأو تشويهات>. فالشرق كتمثيل في أوروبا، يشكّل أو يفسد تشكيلة حيشوه> - بسبب من حساسية تصبح أكثر فأكثر تحديداً بإزاء منطقة جغرافية اسمها "الشرق". والمختصون به ذها لمنطقة يقومون بعملهم عليها، لنقل، لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الوقت تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق، ومعرفة به، نظرات نافذة منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق، ومعرفة به، نظرات نافذة اليه. والمستشرق، الى حد بعيد جداً، يزود مجتمعه بتمثيلات للشرق

(1) تحمل طابعه المميز الخاص

(2) توضح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون

(3) تتحدى تحدياً واعياً وجهة نظر إنسان آخر الى الشرق،

(4) تزود الانشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجـة اليه، و

(5) تستجيب لمتطلبات معينة ثقافية، ومهنية، وقومية، وسياسية، واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية. وسيكون جلياً أو دور المعرفة الايجابية بعيد عن أن يكون مطلقاً <في هذه العملية> مع أنه لن يكون غائباً أبداً. بل على العكس، فإن "المعرفة" – وهي لا تكون أبداً خاماً، غير موسطة، أو موضوعة ببساطة – هي ما تقوم بتوزيعه وبإعادة توزيعه الخصائص الخمس للتمثيل الاستشراقي التي أوردتها أعلاه.

ومعايناً بهذه الطريقة، فإن ماسينيون ليس "عبقرياً" مؤسطراً، بقدر ما هو نمط من نظام لانتاج أنماط معينة من التقريرات، موزعة في الكتلة الضخمة للتشكيلات الانشائية التي تصنع، مجتمعة، سجل المحفوظات، أو المادة الثقافية، لعصره. وما أظننا نجرد ماسينيون من إنسانيته إذا أدكنا ذلك، كما ننا لا نقلصه الى حيث يكون خاضعاً للحتمية المبتذلة. بل على العكس، فإننا سنرى بمعنى ما كيف كان كائن عميق الانسانية يمتلك، وكيف كان قادراً على أن يكتسب المزيد من ، المقدرة الثقافية والانتاجية التي كان لها بعد مؤسساتي، أو زا – إنساني: وذلك هو دون شك ما ينبغي على الانسان المحدود النهائي أن يصبو اليه إذا كان له ألا يقنع بمجرد حضوره

في الزمان والمكان. فحين قال ماسينيون "نحن جميعاً ساميون" فإنه كان يشير الى مجال أفكاره ومداها بالمقارنة مع مجتمعه، مظهراً الحد الذي كانت اليه أفكاره حول الشرق قادرة على تجاوز الظروف العرضية الحدوثية المحلية للانسان الفرنسي وللمجتمع الفرنسي. لقد اشتقت فصلة السامي غذاءها الطبيعي من استشراق ماسينيون، غير أن قوتها اشتقت من نزعتها الى الامتداد خارج الحدود الحاضرة لهذا الفرع، والوصول الى تاريخ أرحب وعلم إنسان أرحب، حيث بدأ أنها تمتلك درجة معينة من السريانية والقوة (89).

على صعيد واحد على الأقل، كان لتشكيلات ماسينيون وتمثيلاته للـشرق تأثير مباشر، إن لم يكن لها سريانية لا شك فيها: في نقابـة المستـشرقين المحترفين. وكما قلت سابقاً، فإن اعتراف جب بإنجاز ماسينيون يشكل إدراكـاً بـأن عمـل ماسـينيون ينبغـي أن يعـالج كبـديل لعمـل جـب نفـسه (تضميناً، أقصد) وأنا الآن طبعاً أنسب أشياء الى كلمة نعى جب تمثـل فيهـا كآثار خفيفة فقط، لا كتقريرات فعلية؛ لكنها، بوضوح، مهمة إذا نظرنا الآن الـي صنعةجب نفـسه كمقابـل مـضيء، عـن طريـق المغـايرة، لـصنعة ماسينيون. وتلخص مقالة البرت حوراني التذكارية عن جب التي كتبها للمجمع البريطاني <الاكاديمية البريطانية> (والتبي أشـرت اليهـا عـدداً مـن المبرات من قبيل) تلخيصاً يبدعو النبي الاعجباب، ليصنعة الرجيل، وأفكاره الرئيسية، وأهمية عمله: وأنا لـست على خـلاف مـع تقيـيم حـوراني فـي خطوطه العريضة. بيـد أن ثمـة شـيئاً غائبـاً منهـا؛ إلا أن هـذا الـنقص عـُـوض جزئياً في مقالة أقل شأناً عن جب، هي مقالة ولـيم بولـك "سـيْر هـاميلتُن جب بين الاستشراق والتاريخ" (90). يميل حورانلي الكمعيانة جب بوصفه نتاجاً لمواجهات شخصية، وتأثيرات شخصية، وما أشبهها. أما بولـك، وهـو أقل لطافة بكثير في فهمه العام لجب من حـوراني، فإنـه يـري جـب بوصـفه ذروة تراكمية لتراث أكاديمي معين، تراث يمكـن أن نـسميه – مـستخدمين تعبيراً لا يرد في نثر بولك – إجماعاً أو منطلقاً جامعياً – بحثياً.

هذه الفكرة – التي تُستعار هنا بطريقة إجمالية الى حد ما من توماس كوهن، علائقية الى درجة مهمة بالنسبة لجب، الذي كان كما يذكرنا حوراني شخصية مؤسساتية بعمق. وكل ما قاله جب أو فعله، بدءاً بصنعته المكبرة في جامعة لندن ومروراً بسنواته الوسيطة في جامعة أكسفورد، والى سنواته عميقة النفوذ مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد، يحمل الطابع الذي لا يخطئه الإدراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة. لقد كان ماسينيون الخارجي الى عظيمة داخل المؤسسات الراسخة. لقد كان ماسينيون الخارجي الى درجة يائسة، أما جب فكان الداخلي. لكن كلا الرجلين بلغ ذروة الامتيازات والنفوذ في الاستشراقين الفرنسي والانجلو – أميركي على التوالي. ولم يكن الشرق بالنسبة لجب مكاناً يواجهه المرء مباشرة، بل كان شيئاً يقرأ عنه المرء، ويدرسه، ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات، والجامعات، والمؤتمرات العلمية. ومثل ماسينيون، فقد فاخر جب بصداقته والجامعات، والمؤتمرات العلمية. ومثل ماسينيون، فقد فاخر جب بصداقته

لمسلمين، لكن هذه الصداقات – مثل صداقات لين – بدت وكأنها صداقات مفيدة، لا صداقات ذات تأثير حاسم عليه. ومن ثم، فإن جب شخصية سلالية ضمن الاطار الجامعي للاستشراق البريطاني (ثم الأميركي)، وباحث جلا عمله بصورة واعية تماماً النزعات القويمة لتراث جامعي، قائم داخل الجامعات، والحكومات، ومؤسسات الأبحاث.

وأحد المؤشرات على هذا هو أن جب في سنواته الناضجة كان غالباً ما يُرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دوراً في تقرير السياسة. ففي 1951، مثلاً، أسهم بمقالة لكتاب ذي عنوان دال هو الشرق الأدنى والقوى العظمى حاول فيها أن يعلل الحاجة الى التوسع والنمو في البرامج الانجلو – أميركية للدراسات الشرقية:

إن وضع البلدان الغربية بالإشارة الى بلدان آسيا وأفريقيا قد تغير فلم يعد في وسعنا الآن أن نعتمد على عامل الامتياز الذي بدا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكير ما قبل الحرب، كما لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وأفريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي الينا وتتعلم منا فيما نجلس نحن في أمكنتنا باسترخاء، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب الى معطيات التبادلية" (91).

وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة، فميا بعد، في مقالة جب "الدراسات الاقليمية: إعادة تقييم". فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعاين لا بوصفها نشاطات بحثية بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بإزاء الأمم حديثة الاستقلال، والتي قد تكون صعبة المراس، في عالم ما بعد الاستعمار. ومسلحاً بوعي أعيد تركيز محرقه لأهميته بالنسبة للكومونولث الاطلنطي، فقد كان للمستشرق أن يكون دليل صانعي السياسة، ورجال الأعمال، وجيل جديد من الدارسين.

وما كان ذا أهمية قصوى في رؤيا جب المتأخرة لم يكن عمل المستشرق الايجابي كباحث (مثلاً، نمط الباحث الذي كانه جب في شبابه حين درس الغزو الاسلامي لآسيا الوسطى) بل قابليته للتحوير والتعديل لكي يستخدم في عالم الشؤون العامة. ويصوغ حوراني ذلك صياغة جيدة: -

"..... وأصبح واضحاً له <جب> أن الحكومات الحديثة وأفراد النخبة المحدثين كانوا يتصرفون بجهل أو رفض لتقاليدهم التي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبالنظم الأخلاقية، وأن إخفاقهم كان نابعاً من ذلك. ومن ثم كرس جهوده الرئيسية لإضاءة الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي، عن طريق الدراسة الدقيقة الحذرة للماضي، وللمعتقدات والثقافة التي كانت تكمن في اللبات منه. لكن حتى هذه المشكلة كان يميل الى أن يراها أولاً في إطار معطيات سياسية" (92).

بيد أن رؤيا متأخرة كهذه لا يمكن أن تكون قد تبلورت دون قدر صارم الى حد ما من الإعداد لها في عمل جب المبكر؛ وفي هذا العمل المبكر ينبغي أولاً أن نحاول فهم أفكاره. لقد كان بين التأثيرات الأولى على جب حمل> دنكان ماكدونلد، الذي استقى منه جب تصور أن الاسلام كان نظاماً متناسقاً متماسكاً للحياة، نظاماً جعله متناسقاً جسدٌ من العقيدة، ونهج من الممارسة الدينية، وفكرة عن الترتيب والتنظيم التي شارك فيها المسلمون جميعاً، أكثر مما جعله متناسقاً البشر الذين عاشوا تلك الحياة. وبين البشر و "الإسلام" كان ثمة، بوضوح، مواجهة حيوية حديناميكية> من نوع أو آخر، بيد أن ما كان يعني الدارس الغربي كان قوة الاسلام التالية للتجربة على أن تجعل تجارب المسلمين قابلة للفهم، واضحة، لا العكس.

بالنسبة لماكدونلد، كما بالنسبة لجب، ظلت الصعوبات المعرفية <ابستمولوجية> والمنهجية في "الاسلام" من حيث هو شيء (يمكن إصدار تقريرات ضخمة وعلى درجة كبيرة جداً من العمومية عليه) دون معالجة أبداً. فقد آمن ماكدونلـد أن المـرء يـستطيع فـي الاسـلام ان يتـصور جوانب من تجريـد أكثـر ضـخامة <هـو> العقليـة الـشرقية. ويـشـكل الفـصل الأول بأكمله في كتابه الأعمق تأثيراً (والذي لا يمكن أن يقلـل مـن أهميتـه بالنسبة لجب) الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام، مجموعة مختارات من الجمل الاخبارية التي لا جدال حولها عـن العقـل المـشـرقي أو الشرقي. فهو يبدأ بقوله: "إنه لمن الواضح، في اعتقادي، والمعترف بـه أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين". و "أن العناصر الكبيرة المعدلة التي تبدو من آن لآن وكأنها تكاد تفسد القانون العام" لا تفسد هذا القانون، كما أنها لا تفسد القوانين المماثلة في عموميتها وجموحها والتي تحكم العقل الشرقي. "إنا لفرق الجوهري في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشـياء اللامرئيـة، بـل عـدم القـدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية". وأحد الجوانب الأخرى لهذه الصعوبة – الت يكان لجب فيما بعد أن يعزو اليها السبب في غياب الـشكل من الأدب العربي، ووجهة النظر الذرية جوهرياً للواقع عند المسلمين – هو "ان الفرق في الشرقي ليس، جوهرياً، التدينية، بل فقدان الحس بالقـانون. فبالنسبة اليه لليس ثمة نظام مرتب للطبيعة راسخ لا يزحزح". وإذا بدت هذه "الحقيقة" عاجزة عن أن تفسر الانجازات الفائقة التي حققتها العلـوم الاسلامية التي بني عليها قدر عظيم من العلوم الحديثة، فإن ماكدونلـد يظل صامتاً. ويستمر في مسردته: "من البيّن أن أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي. والخارق للطبيعي قريب جداً بحيث يمكن أن يلمسه في أي لحظة". أن كون مناسبة <محددة> - هي الولادة التاريخية والجغرافية للوحدانية في الشرق – قد تحولت في منظومة ماكدونالد نظرية كاملة في الفرق بين الشرق والغرب ليدل دلالة واضحة على درجة التوتر والحدة التي أدى "الاستشراق" الى الزام ماكدونالد بها. وها هي ذي خلاصته: -

"<في> انعدام القدرة، إذن، على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كلاً كاملاً، وعلى إدراك أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها، وكونهم عرضة لأن تجرفهم فكرة واحدة فردة ويعموا عن كل شيء آخر – هنا، في اعتقادي، يكمن الفرق بين الشرق والغرب" (93).

لا شيء من هذا، طبعاً، جديد. فمن شليغل الى رينان، ومن روبرتسن سميث الى تي. أي. لورنس، تكرر هذه الأفكار ويعاد تكرارها. فهي تمثل قراراً يتعلق بالشرق، لا حقيقة من حقائق الطبيعة بأي شكل. وكل إنسان، مثل ماكدونلد وجب، دخل واعياً مهنة اسمها الاستشراق، فعل ذلك بناء على قرار متخذ: أن الشرق هو الشرق، وأنه مختلف، الخ. ولذلك فإن أحكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات، والافصاحات اللاحقة عن أحكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات، والافصاحات اللاحقة عن ثمة من مفارقة فكهة يمكن تلمسها في آراء ماكدونلد (أو جب) حول كون الشرق عرضة للاجتياح من قبل الفكرة الرجلين قادراً على إدراك كون الاستشراق عرضة للاجتياح من قبل الفكرة الوحيدة الفردة لتمايزية الشرق. كما أن أياً من الرجلين لا يقلقه كون الوحيدة الفردة لتمايزية الشرق. كما أن أياً من الرجلين لا يقلقه كون التسميات التعميمية المطلقة "الاسلام" أو "الشرق" مستخدمة كأسماء علم، بصفات تابعة لها وأفعال تتدفق منها، كأنها تشير الى أشخاص لا الى أفكار أفلاطونية.

ليس من قبيل الصدفة، لـذلك، أن موضوع جـب الأسـمي، فـي كـل شـيء كتبه تقريباً عن الاسلام والعرب، كـان التـوتر بـين "الاســلام" مـن حيـث هـو حقيقة تجاوزية شرقية قاهرة وبين وقائع التجربة الانسانية اليومية. وقد كان اهتمامـه كباحـث مـسيحي ورع اهتمامـاً بــ "الاسـلام" لا بالتعقيـدات التافهة نسبياً (في عرفه) التي أدخلتها على الاسلام القومية، والصراع الطبقي، والتجارب المفردنة كالحب، أو الغضب، او العمل البشري. وليست الطبيعة المفقرة لهذا الاهتمام بأكثر جلاء في أي موضع منها في كتابه الاسلام الى أين؟ وهو مجلد حرره جب وأسهم فيه بمقالـة أعطـت الكتـاب عنوانـه، عـام 1932. وكانـت مهمـة جـب، كمـا رآهـا هـو، أن يقـيّم الاســلام بوضعه الحاضر، وسبيله المستقبلي المحتمل. وفي مهمة كهذه، كانت أقاليم العالم الاسلامي المتفردة والواضحة الاختلاف لا نقضاً ونفياً لوحدة الاسلام، بل أمثلةً على هذه الوحدة. وقد اقترح جب نفسه تحديداً تمهيـدياً للاسلام، ثم سعى في المقالة الختامية الى أن يحكم على واقع الاسـلام الفعلى ومستقبله الحقيقي. ويبدو جب، مثل ماكدونلـد، مطمئناً اطمئناناً كاملاً لفغكرة الشرق الموحد المتناغم، الذي لا يمكن لظروف الوجودية أن تقلـص بـسـهولة الــى العـرق أو النظريـة العرقيـة؛ وبَنفيـه الحـازم لجـدوى التعميم العرقي يرقى جب فوق أعظم ما كان يستحق الشجب في أعمال الأجبال السابقة من المستشرقين. وبمتلك جب نظرة مطابقة في أربحيتها وتعاطفها الى كونية الاسلام وتسامحه إذ ترك مجتمعات عرقية ودينية مختلفة تتعايش بسلام وديموقراطية ضمن حدود مملكته الشاسعة. وثمة

نغمة نبوءة قاتمة في إفراد جب للصهاينة والمارونيين المسيحيين عن بقية المجتمعات العرقية في العالم الاسلامي، بسبب عجزهم عن قبول التعايش (94).

بيد أن لباب منظومة جب هو أن الاسلام، ربما لأنه في نهاية المطاف يمثل انشغال الشرقي الحصري لا بالطبيعة بل باللامرئي، ذو أسبقية وسيادة نهائيتين على الحياة كلها في الشرق الاسلامي. والاسلام، بالنسبة لجب، هو الاسلام السني، هو أيضاً مجتمع المؤمنين، هو الحياة، والوحدة، والوضوح، والقيم. وهو القانون والنظام كذلك، بالرغم مما يقوم به أصحاب الجهاد والمحرضون الشيوعيون من تخريب مقيت. وفي صفحة تلو صفحة من نثر جب في الاسلام الى أين؟ نكتشف أن المصارف التجارية الجديدة في مصر وسورية هي من حقائق الاسلام أو مبادرة اسلامية؛ وأن المدارس ونسبة التعلم المتزايد حقائق السلامية، أيضاً. كما هي الصحافة، والغربنة، والجمعيات الفكرية. ولا يتحدث جب في أي موضع عن الاستعمار الأوروبي حين يناقش تصاعد القومية و "سمومها". ولا يخطر ببال جب أبداً أن تاريخ الاسلام الحديث قد يكون أكثر قابلية للفهم لمقاومته، السياسية وغير السياسية، للاستعمار، تماماً كما يبدو له في نهاية المطاف لا علائقياً أن يلاحظ كون الحكومات "الاسلامية" التي يدرسها جمهورية أو وطاعية أو ملكية.

فالإسلام، بالنسبة لجب، هو نوع من البنية الفوقية المهددة من قبل كلا السياسة (القومية، التحريض الشيوعي، الغربنة) والمحاولات الاسلامية الخطرة للعبث بسيادتها واستقلاليتها الفكرية، لاحظ، في المقطع التالي، كيف تُجعل كلمة الدين ومقارباتها تلون لهجة نثر جب، الى درجة أننا نشعر بالاستياء اللائق إزاء الضغوط التافهة التي توجه الى الاسلام:

"الاسلام، ديناً، لم يفقد إلا القليل من قوته؛ لكن الاسلام، من حيث هو الحكم الفصل في حشؤون> الحياة الاجتماعية [في العالم الحديث]، يزاح عن عرشه الآن، إذ أن قوى جديدة الى جانبه، أو فوقه، تمارس سلطة هي أحياناً مناقضة لتقاليده وقواعده الاجتماعية، لكنها مع ذلك تشق طريقها عنوة. وما حدث هو التالي، لكي نضع الموقف في إطاره الأكثر بساطة. حتى عهد قريب لم يكن أمم المواطن والمربي المسلم العادي اهتمامات أو وظائف أدائية سياسية، كما لم يكن في متناوله بسهولة مادة كتابية عدا المادة الدينية، ولم يكن له أعياد أو حياة مجتمعية سوى ما يتصل منها بلدين، ولم ير شيئاً أو لم ير سوى القليل فقط، من العالم الخارجي إلا من خلال عدسات دينية. ونتيجة، فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء. خلال عدسات دينية. ونتيجة، فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء. أما الآن، فإن اهتماماته، خصوصاً في الدول المتقدمة، قد اتسعت ولم تعد نشاطاته محدودة بالدين. فثمة أسئلة سياسية تقحم عليه، وهو يقرأ أو يُقرأ له، كمية كبيرة من المقالات في موضوعات شتى لا علاقة لها بالدين، موضوعات قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية إطلاقاً، ويُؤمن أن الحكم موضوعات قد لا تناقش فيها وجهة النظر الدينية إطلاقاً، ويُؤمن أن الحكم النهائي فيها ينبع من مبادئ مختلفة تماماً [تأكيد العبارة إضافي]" (95).

ينبغي الاعتراف بأن رؤية الصورة على درجة من الصعوبة، ما دام الاسلام، بخلاف أي دني آخر، هو كل شيء أو يعني كل شيء. ومن حيث هو وصف لظاهرة إنسانية، فإن هذا الغلوّ، في اعتقادي، فريد خاص بالاستشراق. والحياة ذاتها – السياسة، والأدب، والطاقة، والنشاط، والنمو، تطفل على هذا الكل الشرقي الذي يستحيل تصوره (بالنسبة لإنسان غربي). بيد أن الاسلام في شكله الحديث ومن حيث هو "تتمة وعامل توازن مقابل للحضارة الأوروبية" شيء مفيد: ذلك هو لباب مقولة جب في الاسلام الحديث. ذلك أنه "في الجانب الأرحب من التاريخ، ما يحدث الآن بين الاسلام وأوروبا هو إعادة استيعاب الحضارة الغربية ودخلنتها، بعد أن تبعثرت بصورة مصطنعة في عصر النهضة، وهي الآن تعيد تأكيد وحدتها بقوة كاسحة" (96).

بخلاف ماسينيون، الذي لم يسعّ أبداً التي إخفاء تكهناته الماورائية، فإن جب عبر عن ملاحظاتكهذه كما لو كانت معرفة موضوعية (وهي فصلة آمـن بأن عمل ماسينيون يفتقر اليها). بيد أن معظم أعمال جب العامة عن الاسلام هي، بأي المعايير تقريباً، ماورائية، لا لأنه يستخدم تجريدات مثل "الاسلام" كما لو كانت ذات معنى واضح ومتميز وحسب، بـل كـذلك لأنـه لا يتـضح فــي عملــه أبــداً أيــن يحــدث إســلام جــب فــي الزمــان والمكــان المحسوسين. وإذا كان جب، من جهة، مقتفياً ماكدونلـد، يـضع الاسـلام بصورة قطعيـة خـارج الغـرب، فإنـه مـن جهـة أخـري فـي كثيـر مـن كتاباتـه ينكـشف وهـو "يَعيـد اسـتيعابه" فـي الغـرب. وقـد جعـل مـسـألة الـداخل – الخارج هذه على شيء من الوضوح عام 1955: فقد أخذ الغرب من الاسلام فقط تلك العناصر غير العلمية التي كان الاسلام قد اشتقها من الغرب أصلاً، اما في استعارته للكثير من العلوم الاسلامية، فإن الغرب كان يتبع القانون (الطبيعي) الذي يجعل "العلوم الطبيعية والتقنوية (التكنولوجية) . . حـدود" (97). والحـصيلة النهائيـة هـي جعـل الاسـلام فـي "الفنـون، والجماليات، والفلسفة، والفكر الديني"، ظاهرة من الدرجة الثانية (وما دامت هذه الأمور قد جاءت <أصلاً> من الغرب) ومجرد ناقل لعناصر ليست هي بذاتها اسلامية، فيما يتعلق بالعلوم والتقنوية (تكنولوجيا).

ينبغي اكتشاف أي درجة من الوضوح في فكر جب عن ماهية الاسلام ضمن هذه الضوابط المقيدة الماورائية. وبالفعل فإن عملية الرئيسين حالمنشورين> في الأربعينات، والاتجاهات الحديثة في الاسلام والمحمدية: مسح تاريخي، يُبرزان الأمور ويغنيانها الى درجة جيدة. وجب، في كلا الكتابين، يبذل أقصى ما في وسعه لمناقشة الأزمة الحاضرة في الاسلام، مشكلاً علاقة تضاد بين كينونة الاسلام الطبيعية الجوهرية وبين المحاولات الحديثة لتعديلها. وقد كنت ذكرت سابقاً عدائية جب لتيارات التحديث في الاسلام والتزامه العنيد بالسنية الاسلامية. وقد آن أن يذكر

تفضيل جب لكلمة المحمدية على الاسلام (إذ أنه يقول أن الاسلام يقوم في الحقيقة على فكرة التعاقب حالخلافة> الرسولي الذي يبلغ ذروته في محمد) وتأكيده أن العلم الاسلامي الأول هو الفقه الذي حل محل اللاهوت في مرحلة مبكرة، والعجيب في هذه التقريرات أنها تأكيدات تصدر حول الاسلام لا بناء على أدلة داخلية في الاسلام بل علىمنطق هو، عمداً، خارج الاسلام. فما من مسلم يسمي نفسه محمدياً، أو يشعر ضرورةً، بقدر ما نعرف، بأولوية أهمية الفقه على اللاهوت. لكن ما يفعله جب هو أن يموضع نفسه كباحث داخل تناقضات يتلمسها هو نفسه، في تلك النقطة من "الاسلام" حيث تنشأ زحزحة وانخلاع بين العملية الخارجية الشكلية والواقعيات الداخلية" (98).

يري المستشرق مهمته، إذن، أن يعبر عن الزحزجة والانخلاع وأن يقول الحقيقة، نتيجةً، عن الاسلام؛ وهي حقيقة لا يستطيع تحديداً – ما دامت تناقضاته تُلجم قوي تلمُّس الذات فيه – أن يعبِّر عنها. وتـزود معظـم تقريـرات جب العامة عن الاسلام، الاسلام بمفهومات بعجز الدين أو الثقافة، بتحديد جب من جديد، عن إدراكها: "إن الفلسفة الشرقية لم تقدّر أبـداً حـق القـدر مفهوم العدالة الأساسي في الفلسفة اليونانية". أما المجتمعات الـشرقية فقد "كرست [نفسها] بشكل عام، بعكس معظم المجتمعات الغربية، لبناء تنظيمات اجتماعية مستقرة أكثر مما <كرست نفسها> لتركيب أنظمة مثالية من الفكر الفلسفي". وتكمن نقطـة الـضعف الداخليـة الرئيـسية فـي الاسلام في "انهيار الترابط بين الأنظمة <أو الطرق> الدينية وبين الطبقات العليـا والوسـطي فـي المجتمـع الاسـلامي (99). غيـر أن جـب يـدرك أن الاسلام لم يبق أبدأ معزولاً عن يقية العالم وأنه لـذلك ينبغي أني قوم <وسـط> سلـسلة مـن الازاحـات والانخلاعـات الخارجيـة، والنـواقص، والانقطاعات بين ذاته وبين العالم. وهكذا يقول إن الاسلام حصيلة دخول دين كلاسيكي في احتكاك لا توالديّ مع الأفكار الرومانسية الغربيـة. وكـردة فعل لهذا الهجوم، طور الاســلام مدرســة مـن المحـدثين تنكـشـف أفكـارهم في كيل مكيان عين عجيز مطبيق، وهيي أفكيار لا تلائيم العيالم الحيديث: المهدية، القومية، والخلافة المبتعثة. بيـد أن ردة الفعـل المحافظـة للحداثـة لا تقل عدم ملاءمة للحداثية، ذلك أنها نتجت نمطأً من اللدّية* العنيدة. حسناً، إذن، نسأل، ما الاسلام في نهاية المطاف، إذا لـم يكـن بمقـدوره أن يهزم إزاحاته وانخلاعاته الداخلية أو أن يتعامل بصورة مرضية مع محيطه الخارجي؟ ويمكن البحث عن الجواب في المقطع المركزي التالي من الاتجاهات الحديثة:

"الاسلام دين حي وحيوي، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايين، وعقولهم، ووجدانهم، واضعاً لهم سوية يعيشون بمقتضاها حياة نزاهة، وتقوى لله. ليس الاسلام هو المتحجر، بل صياغات السنية، ولاهوته المطّرد المنتظم، وتبريريته الاجتماعية. وهنا تكمن الانخلاعات، وتشعر بعدم الرضى نسبةً كبيرة من معتنقيه الأكثر علماً وذكاء، وتبرز أخطار

المستقبل بصورتها الأجلى. ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانهيار إذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على إرادة أتباعه واستمالته لعقولهم. وأن كون مشكلة الازاحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوغ رفض العلماء أن يدفعوا الى الاجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون، بيد أن انتشار الحداثة يشكل تحذيراً بأن إعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل الى ما لا نهاية.

وفي محاولتنا لتحديد أصول هذا التحجر لصيغ الاسلام وأسبابه، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون، والذي أخفقوا حتى الآن في حله – أي، السؤال عن الطريقة التي يمكن بها إعادة صياغة المبادئ الأساسية للاسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية" (100).

والجزء الأخيرمن هذا المقطع مألوف بما يكفي: فهو يقترح المقدرة الاستشراقية التقليدية الآن على إعادة بناء الشرق وإعادة صياغته، في ضوء عجز الشرق عن أن يقوم بذلك لنفسه. فإسلام جب، إذن، كائن، جزئياً، أمام الاسلام كما يمارس، ويُدرس ويوعظ به في الشرق. بيد أن هذا الاسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشراقي، غزلته أفكار المستشرق: بل إنه ليقوم على "إسلام" يستهوي – ما دام لا يقدر على الوجود بحق – مجتمعاً كاملاً من المؤمنين، ويعود السبب في أن "الاسلام" يمكن أن يوجد في صياغة استشراقية مستقبلية نوعاً، الى كون الاسلام في الشرق مغتصباً ومنتهكاً من قبل لغة رجال الدين، الذين يمارسون تأثيرهم على، ويوجهون مطالبهم الى، عقل المجتمع. وما دام الاسلام صامتاً في استهوائه، فإنه آمنٌ، أما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم (المشروع) في إعادة صياغة الاسلام لتمكينه من دخول الحداثة، فإن المصاعب تبدأ. وتلك المصاعب هي، طبعاً، الازاحة والانخلاع.

تكشف الازاحة والانخلاع في عمل جب هوية شيء أكثر دلالة وأهمية بكثير من مجرد صعوبة فكرية مزعومة داخل الاسلام. فهما يكشفان، في اعتقادي، عين الامتياز، عين الأرضية التي يموضع عليها المستشرق نفسه من أجل أن يكتب عن الاسلام، ويشرع له، ويعيد صياغته. والازاحة والانخلاع أبعد ما يكونان عن تلمس عارض من تلمسات جب، إذ أنهما المعبر المعرفي الى موضوعه، ونتيجة، فهما منصة الملاحظة التي استطاع من عليها أن يقوم بمسح الاسلام، في كتاباته كلها، وفي كل من المناصب ذات النفوذ التي شغلها. ولقد وقف جب، وكتب، وأعاد الصياغة، فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحد متناغم من المؤمنين فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحد متناغم من المؤمنين السنيين وبين افصاح لفظي محض عن الاسلام من قبل سلك مضلل من الناشطين السياسيين، والكتاب الاداريين اليائسين والمصلحين الانتهازيين. وقد قالت كتابات جب إما ما لم يكن الاسلام قادراً على قوله أو ما امتنع رجال الدين فيه عن قوله. وكان ما كتبه جب، بمعنى ما، يسبق الاسلام زمانياً ويتقدمه، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً، في زمن زمانياً ويتقدمه، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً، في زمن

مستقبل ما، على قول ما يعجز عن قوله الآن. لكن كتابات جب عن الاسلام، بمعنى آخر هام سبقت الاسلام وكانت قبله من حيث هو، ديناً، جسد، متناسق متماسك من المعتقدات "الحية" إذ أن كتاباته استطاعت أن تقبض على "الاسلام" كاستهواء صامت وجه الى المسلمين قبل أن تصبح عقيدتهم موضوعاً للمحاجة، أو الممارسة أو المناظرة، الدنيوية.

يخفف من التناقض في عمل جب، الى حـد مـا – وتنـاقض أن يتحـدث المـرء عن "الاسلام" بوصفه لا ما يقوله عنه معتنقوه من رجال الـدين، ولا مـا كـان يقوله عنه أتباعه منا لعامة، لو كانوا قادرين على ذلـك – الموقـف المـاورائي <الميتافيزيقي> الـذي يحكـم عملـه، ويحكـم، بالفعـل، تـاريخ الاستـشراق الحـديث الـذي ورثـه مـن خـلال أئمـة مثـل ماكدونلـد. فالـشرق والاســلام يمتلكان نمطاً من المقام زا – حقيقياً، مقلصاً ظواهرياً <فينومينولوجيا> يضعهما خارج متناول أي بـشـر سـوي الخبيـر الغربـي. ومنـذ بدايـة الـتكهن الغربي حول الشرق، كان الشيء الوحيد الذي عيجز عن الشرق عن فعلـه هو أن يمثل نفسه. ولم تكن الأدلـة المتعلقـة بالـشرق مـصداقية إلا بعـد أن تمر عبر النار المنقية في عمل المستشرق وتكتسب الصلابة منها. وتزعم أعمال جب الكاملة لنفسها أن موضوعها هو الاسلام (أو المحمدية) كما هو وكما يمكن أن يكون، في الوقت نفسه. ويجول الجوهر والطاقة الكامنة ماورائياً – وماورائياً فقط – الى شيء واحد. ذلـك أن موقفـاً ماورائيـاً وحـسب يستطيع أن ينتج أمثال مقالات جب المشهورة "بنيـة الفكـر الـديني فـي الاسلام" أو "تفسير للتاريخ الاسلامي" دون أن يزعجه أبداً التمييز الـذي يقيمه جب في نقده لماسينيون بين المعرفة الموضوعية والذاتية (101). فالتقريرات <الصادرة> حول الاسلام تُطرح بثقة ورصانة سـاجية همـا بحـق أولمبيتان. وليس ثمـة مـن إزاحـة وانخـلاع، أو مـن إحـسـاس بالانقطـاع بـين الصفحة لدي جب وبين الظاهرة التي تصفها <الصفحة> إذ أن كـلا منهمـا، في عرف جب، قابلة، في النهاية، للتقليص الى الأخرى. وبهذه الصفة، فإن "الإسـلام" ووصـف جـب لـه ذوا عطالـة اسـتطرادية هادئـة بينهمـا عنـصر مشترك هو صفحة هذا الباحث الانكليزي المرتبة.

إنني لأنسب قدراً كبيراً من الأهمية والدلالة لمظهر صفحة المستشرق، كشيء مطبوع، وللنموذج المنتوى لها. وقد تحدثت في هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو الأبجدية، والأوراق العملاقة لـ وصف مصر، ودفتر ملحوظات رينان المختبر – المتحف، ومواضع الحذف والأحداث الفقرية في كتاب لين المصريون المعاصرون، ومقتطفات ساسي الاختيارية، وهكذا. وهذه الصفحات علامات لشرق ما، ولمستشرق ما، مقدمين الى القارئ. وتمتلك هذه الصفحات ترتيباً يدرك القارئ به لا "الشرق" فقط، بل المستشرق حأيضاً>، خبيراً مؤولاً، وعارضاً، وشخصية، ووسيطاً، وممثلاً، وقائماً بالتمثيل. وبطريقة استثنائية، فإن جب وماسينيون انتجا صفحات تختصر تاريخ الكتابة الاستشراقية ف يالغرب كما تجسد ذلك التاريخ في أسلوب متنوع أجناسي مسيحي وتضاريسي ، قلص في النهاية الى توحدية بحثية تقوم على الكتاب ذي الموضوع المستقل الواحد. العينة

الـشرقية؛ الإفراط الـشرقي؛ الوحـدة المعجمانيـة الـشرقية؛ السلـسلة الشرقية؛ المثال الجامع الشرقي؛ هذه جميعاً أخضعت في عمل جب وماسينيون لسلطة النثر الخطية <الأفقية> للتحليل الاستطرادي، مقدمة في مقالة، أو مقال قصير، أو كتاب بحثي. وفي زمنهما، من نهاية الحرب العالمية الأولى الى أوائل الستينات، تحولت أشكال رئيسية ثلاثة من أشكال الكتابة الاستشراقية تحولاً جنرياً: الموسوعة، والمختارات، والسجل الشخصي. فقد أعيد توزيع سلطتها المرجعية، أونثرت، أو شتتت وتفشت: الى لجنة من الخبراء (دائرة المعارف الاسلامية، تاريخ كمبردج للاسلام)، الكمستوى أدنى من الخدمة (تعليم اللغة على مستوى بِـدئي، الـذي يُعـد المـرء لا للدبلوماسـية كمـا كانـت الحـال مـع مقتطفـات ساســي، بـل لدراسـة علـم الاجتمـاع، والاقتـصاد، أو التـاريخ)، الـي عـالم الكشف المثير (المرتبط بالشخصيات أو الحكومات أكثر من ارتباطه بالمعرفة - ولورنس هو المثل الواضح على ذلك). إن جب بنثره المهمل بهدوء لكن التتابعي العميق، وماسينيون ببراعة فنان ما من إشارة، في عرفه، مغرقة في الافراط ما دامت تحكمها موهبة تأويلية ذات شذوذية سلوكية، قد وصلا معاً بالسلطة المرجعية المسكونية، جوهرياً، للاستشراق الأوروبي الي أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها.

وبعدهما، كان الواقع الجديد – الأسلوب الجديد المتخصص – بصورة عريضة، أنجلو – اميركي، وكان بصورة أكثر تحديداً، المختص الأميركي بالعلوم الاجتماعية. وفي هذا الواقع الجديد قطّع الاستشراق القديم الى أجزاء عديدة، غير أنها جميعاً كانت تخدم المذهبيات الاستشراقية التقليدية.

المرحلة الأخيرة

منذ الحرب العالمية الثانية، وبشكل أكثر بروزاً بعد كل من الحروب العربية – الاسـرائيلية، أصـبح المـسلم العربي شخـصية فـي الثقافـة الـشعبية الأميركية، كما أن العرب أصبح يولى اهتماماً جاداً حعميقاً> في العالم الجامعي، وعالم مخططي السياسة، وعالم الأعمال. ويرمز هذا الى تغير رئيسي في التشخص العالمي للقوى. ففرنسا وبريطانيا لم تعودا تحتلان المـسرح المركـزي فـي الـسياسة الدوليـة، بـل أزاحتهما الـسيادة (الامبراطورية) الأميركية عن محلهما. وتربط الآن شبكة هائلـة مـن المـصالح جميع أجزاء العالم المستعمر سـابقاً بالولايات المتحـدة، في الوقت الذي يقوم فيه تكاثر التخصصات الفرعية الجامعية بالفصل بين جميع الفروع فقـه اللغوية والتي قامت على قاعدة أوروبية، كالاستشراق (مع أنـه يقـوم أيـضاً بالربط بينها). ويدّعي الخبير الاقليمي، كما يـسمى الآن، المعرفة الخابرة الخابرة

المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات أو حدوائر> الأعمال أو كليهما. وقد انحلت المعرفة الصخمة شبه المادية المختزنة في حوليات الاستشراق الأوروبي الحديث – كما سجلها، مثلاً، جُول مول في سجله – الأساس للحقل في القرن التاسع عشر – وأعيد إصدارها في أشكال جديدة. وتهوّم في الثفافة الآن تشكيلة واسعة من التمثيلات الهجينة للشرق. اليابان، الهند الصينية، الصين، الهند، الباكستان: إن تمثيلاتها حجميعاً> كانت، وما تزال، ذات مضاعفات وأسعة، ولقد نوقشت حهذه المضاعفات> في مواضيع كثيرة ولأسباب واضحة. وللاسلام والعرب، أيضاً، تمثيلاتهما الت سنعالجها هنا كما تحدث في ذلك الإلحاح المتشذر، - إنما المتناسق تناسقاً قوياً وعقائدياً – وهو إلحاح قل ما يناقش، الذي وزع المتشراق الأوروبي التقليدي نفسه إليه في الولايات المتحدة.

1- الصورة الشعبية وتمثيلات العلوم الاجتماعية:

فيما يلي بضعة أمثلة على الطريقة التي كثيراً ما يُمثل بها العربي اليوم. لاحظ الى أي درجة من الفورية يبدو العربي قادراً على إفساح المجال لاستيعاب التحولات والتقليصات – وجميعها من نمط، ببساطة، متحيز – التي يُحشر فيها باستمرار. كان الزي <المخصص> لحفل لم الشمل في جامعة برنستن عام 1967 قد صمم قبل حرب حزيران. وكان يُنتوى للمتخلل الأساسي – إذ أنه سيكونخطأ أن يوصف الزي بأكثر من كونه إيحائياً بصورة خام – أن يكون عربياً: ثوب، ولباس رأس، وصندل. وبعد الحرب مباشرة، حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً محرجاً، صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعية للم الشمل. <وقضت الخطة الجديدة> بأن يسير الخريجون المحتفى بهم، وهم يرتدون الزي كما كان مقرراً في الأصل، في الخريجون المحتفى بهم، وهم يرتدون الزي كما كان مقرراً في الأصل، في موكب رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة. وكان هذا هو ما صاره العربي. وكان المجال والمدى اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منمط مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي رحّل حلى الانتقال من نموذج منمط مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي رحّل راكب جمل الى صورة كاريكاتيرية مقبول كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة الهينة.

بيد أن العربي ظهر بعد حرب 1973 في كل مكان شيئاً أبعد تهديداً وأشد خطراً. وبرزت بانتظام رسوم ورقية تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة للبنزين. لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء "ساميين": وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة، والنظرات الشذراء الخبيثة المشربنة على وجوههم تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن "الساميين" كانوا يقبعون تحت كل مشكلات"نا" ومصاعب"نا" التي كانت في هذه الحالة بشكل رئيسي النقص في البنزين. وتم انتقال عداء للسامية شعبي من هدف يهودي الى آخر عربي بسلاسة، إذ أن الشخصية كانت، جوهرياً، نفسها.

وهكذا، فإذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه، فإنه يحتله كقيمـة سلبية. فهو يعاين كمخرب لوجود إسرائيل والغرب، أو في نظرة أخرى للشيء ذاته، كعقبة أمكن تجاوزها لخلق إسرائيل عام 1948. وإذا كـان هـذا العربي ذا تاريخ <على الإطلاق>، فإن تاريخه جزء من التـاريخ الممنـوح لـه (أو المستلب منـه، فـالفرق ضـئيل) مـن قبـل التـراث الاستـشـراقي و، فـي مرحلة تالية، التراث الصهيوني. لقد عوينت فلسطين – من قبل لامارتين والصهاينة الأوائل على حـد سـواء – صـحراء خاليـة تنتظـر التفجـر بالازدهـار، وكان يفترض أن القلة من السكان الذين كانوا فيها رحَّلٌ لا وزن لهم ولا حـق فعلياً في الأرض وأنهم، لـذلك، دون واقع ثقافي أو قـومي. وهكـذا فـإن العربي يَتصور الآن ظـلاً يطـارد اليهـودي. وفـي ذلـك الظـل – مـا دام العـرب واليهود ساميين شرقيين - يمكن أن يوضع كل ما يحسه الغربي من ريبة تقليدية كامنة بإزاء الشرقي. ذلك أن يهوديّ أوروبا في المرحلة السابقة على النازية قد انشعب: وما لدينا الآن هما بطل يهودي، مُبتني من مذهب تعبدي، أعيد بناؤه، للمستشرق – المغامر – الرائد (بيرتن، لين ، رينان) وظله المنسل، المخيف بشكل غامض مبهم؛ الشرقي العربي. ويقيّد العربي، وقد عزل عن كل شيء عدا الماضي الـذي خلقتـه لـه المماحكـات الاستشراقية، الى مصير يسمّره ويحكم عليه بسلسلة من ردود الفعل التي تلقي عقابها بين فترة وأخرى على يد ما تعطيه بربارة توكمـان الاســم اللاهوتي "سيف إسرائيل الرهيب الباتر".

والى جانب عدائه للصهيونية، فإن العربي مزود بالنفط. وتلك خصيصة سلبية أخرى، إذ أن غالبية المسارد المقدمة عن النفط العربي تساوي بين المقاطعة النفطية في 1973 – 1974 (التي أفادت منها رئيسياً شركات النفط الغربية ونخبة عربية حاكمة صغيرة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية عربية لامتلاك مثل هذا الاحتياطي النفطي الهائل. والسؤال الذي يطرح في الأعم الأغلب، دون أي من التحسينات الاستبدالية اللبقة المعتادة، هو لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور (الحر، الديموقراطي، الأخلاقي) مهدداً؟ ومن أسئلة كهذه ينبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات الجيش البحرية حالأميركية> بغزو حقول النفط العربية.

في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم. ويظهر منحلاً، ذا طاقة جنسية مفرطة، قديراً، دون شك، على المكيدة البارعة المراوغة لكنه، جوهرياً، سادي، خؤون، منحط، تاجر رقيق، راكب جمال، صرّاف، وغد متعدد الظلال: هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما. وكثيراً ما يُرى العربي القائد (للصوص المغيرين، والقراصنة، والعصارة "من السكان الأصليين") يزمجر في وجه البطل الغربي المأسور والفتاة الشقراء (وكلاهما مفعم بالصحة والعافية)، "رجالي سيقتلونكما، لكنهم – يحبون أن يتسلوا أولاً"، وينظر نظرة تنقط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم: وهذا حط شائع من قدر حشخصية> شيخ فالنتينو. وفي أشرطة الأخبار المصورة، يظهر العرب دائماً بأعداد

ضخمة. لا فردية، لا خيصائص أو تجارب شخيصية. وتمثيل معظم اليصور الهيجان والبيؤس الجماعيين، أو الإشارات اللاعقلانية (والتشاذة حتى اليأس، بالتالي). وخلف هذه الصور جميعاً يتربص خطر الجهاد المهدد. والعاقبة: الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم.

تنشر الكتب والمقالات بانتظام عـن الاسـلام والعـرب، دون أن تمثـل تغيـراً إطلاقاً بالقياس الـي المماحكـات الزعـاف التـي سـادت القـرون الوسـطي وعصر النهضة. ولا يصدق على أية مجموعة عرقية أو دينية سـوي العرب أن آي شيء يمكن عملياً أن يقال أو يكتب عنها دون تحد أو احتجاج. لقـد قـال دليل المساقات لعام 1975، الذي وضعه طلاب الاجـازة فـي كليـة كولومبيـا، عن برنامج اللغة العربية أن كل لفظة من لفظتين في اللغة ذات علاقـة مـا بالعنف، وأن العقل العربي كما "ينعكس" فِي اللغة تبجحـي دون انقطـاع. وبلغت مقالة قريبة العهد كتبتها إيميت تيرلْ فـي مجلـة هـاربر درجـة أعلـي من القذف والتجريح والعنصرية العرقيـة، إذ طرحـت منظومـة تقـول إن العـرب أساسـاً قتلـة وإن العنـف والخديعـة محمـولان فـي المورثـات العربيـة (102). ويكشف مسح دراسي بعنوان العرب في الكتب الدراسية الأميركية معلومات خاطئة الى الحد الأقصى من الادهاش، او بالحري، تمثيلات على درجة قصوى من الفظاظة، لمجموعة عرقية – دينية. إذ يؤكد أحد هذه الكتب "أن القلة من أهل هذه المنطقـة <العربيـة> يعرفـون أن ثمـة طريقـة أفضل للحياة"، ثم يتابع سـائلاً ببـراءة سـلاًبة، "مـا الـذي يـربط بـين شـعوب الشرق الأوسط؟" والجواب، المعطى دون تردد، هـو "أن الربـاط النهـائي هـو عدائية العرب – وكرههم – لليهود وللأمة الاسرائيلية". وجنباً الـي جنـب مـع مثل هذه المادة، ثمة ما يلي، في كتاب آخر، عن الإسلام: "بدأ الدين الاسلامي، المسمى الاسلام، في القرن السابع. وقد يدأه رجل أعمال ثري من شبه الجزيرة العربيـة يـدعي محمـد. وقـد ادّعـي أنـه نبـي. ووجـد أتباعاً بين العرب الآخرين. وأخبرهم بأنهم اختيروا لكبي يحكموا العالم". وتتلو هذه النتفة من المعرفة نتفة أخرى مثلها في دقتها: "بعد موت محمـد بقليل، سـُجلت تعاليمـه فـي كتـاب يـدعي القـرآن. وصـار الكتـاب المقـدس للاسلام" (103).

هذه الأفكار الخام تتلقى الدعم، لا النقض، من قبل الجامعي الذي يمتهن دراسة الشرق الأدنى العربي . (جدير بالملاحظة، بالمناسبة، أن الحدث الذي أشرت اليه في برنستن تم في جامعة تفاخر بدائرتها لدراسات الشرق الأدنى التي تأسست عام 1927، وهي أقدم الدوائر المماثلة في السلاد). خذ مثلاً حعلى هذا> التقرير الذي أنتجه عام 1967 موروبيرغر، وهو أستاذ لعلم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في برنستن، بتوصية من وزارة الصحة، والتعليم، والضمان الاجتماعي حالأميركية>، وكان بيرغر يومها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط (ردش أ) وهي الرابطة المهنية، التي تأسست عام 1967، لباحثين معنيين بجميع جوانب الشرق الأدنى، "بصورة رئيسية منذ ظهور الاسلام، ومن وجهةنظر فروع المعرفة في العلوم الاجتماعية والانسانية" (104). وقد أعطى بيرغر لدراسته العنوان التالي: "دراسات الشرق الأوسط وشمالي أفريقيا: التطورات

والحاجات"، ونشرها في العدد الثاني من نشرة ردش أ. وبعد أن قام بمسح للأهمية الاستراتيجية، والاقتصادية، والسياسية للمنطقة بالنسبة للولايات المتحدة، وبعد أن أقر المشروعات المختلفة للحكومات الأميركية وللمؤسسات الخاصة للدعم برامج الجامعات – قانون التعليم المرتبط بالدفاع القومي لعام 1958 (وهو مبادرة أوحى بهابشكل مباشر إطلاق القمر الروسي سبوتنيك)، وتأسيس الروابط بين مجلس الأبحاث في العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط، النخ – توصل بيرغر الى الاستنتاج التالى:

"إن منطقة الشرق الأوسط وشمالي أفريقيا ليست مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة، ولا يحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب. ومن ثم فإن دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكوّن المكافأة <المرجوة> منها بذاتها، فيما يتعلق بالثقافة الحديثة.

ومنطقتنا ليست مركزاً لقوة سياسية عظيمة ولا تمتلك الطاقة الكامنة لتغدو مركزاً كهذا والشرق الأوسط (والى حد أقل شمالي أفريقيا) ما برح يتراجع في أهميته السياسية المباشرة للولايات المتحدة (حتى على صعيد القيمة النابعة من "العنوان الرئيسي" في الصحف، أو على صعيد القيمة الازعاجية) بالمقارنة مع أفريقيا، وأميركا اللاتينية، والشرق الأقصى.

...... وهكذا فإن الشرق الأوسط الماصر لا يمتلك إلا في صورة مصغرة نمط الخصائص التي تبدو مهمة لاجتذاب الاهتمام البحثي. ولا يضائل هذا من سريانية دراسة المنطقة أو قيمتها الفكرية أو من الجودة النوعية لعمل الباحثين عليها. لكنه يضع حدوداً، ينبغي أن نكون مدركين لها، لمقدرة <هذا> الحقل على النمو من حيث أعداد الذين يدرسونه ويدرسونه" (105).

كنبوءة، هذا كلام يستثير الشفقة، طبعاً؛ وما يجعله على درجة أكبر من ضآلة التوفيق هو أن بيرغر قد كلّف بإعداد التقرير لا لأنه كان خبيراً بشؤون الشرق الأدنى الحديث وحسب، بل لأنه كان يتوقع منه أيضاً – كما هو جلي من خاتمة التقرير – أن يكون في وضع جيد للتكهن بمستقبل حالشرق>، ومستقبل السياسة. ولم يكن إخفاقه في رؤية كون الشرق الأوسط ذا أهمية سايسية عظيمة وكونه، من حيث الطاقة الكامنة، ذا قوة سياسية عظيمة، ضلالاً للمحاكمة عارضاً، في اعتقادي. فكلا الخطأين الرئيسيين في عمل بيرغر ينبع من المقطعين الأول والأخير، اللذين يتحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه. إذ أن في يتحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه. إذ أن في حول الدراسة المستقبلية – وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام حول الدراسة المستقبلية – وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام حول الدراسة المستقبلية – وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام حول الدراسة المستقبلية – وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام حول الدراسة المستقبلية عول الداخلية المبنية فهي – نسخاً يكاد يكون

كامل الدقة للرأي الاستشراقي الشرائعي بأن الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي، كما قال رينان مراراً – كان من الفقر بحيث أنه عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي. وعلاوةً، فإن بيرغر، بإصداره لهذه الأحكام التي احتفت بها الأجيال، وبكونه أعمى عما هو ماثل أمام عينية – فبعد كل حساب، لم يكن بيرغر يكتب قبل خمسين عاماً، بل في زمن كانت الولايات المتحدة فيه تستورد، فعلاً، حوالي 10 بالمئة من نظهاه من السرق الأوسط، وكانت فيه استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة هائلة بما يفوق التصور – كان يقوم بضمان مركزية موقعه الخاص كمستشرق. ذلك أن ما يقوله بالفعل هو أن الشرق الأوسط، في غياب رجال من مثله، سوف يهمل؛ وأن هذا المكان، من دون دوره التوسطي التفسيري، لن يفهم، جزئياً لأن القليل مما هو موجود وجدير بالفهم شاذ غريب الى حد كبير، وجزئياً لأن المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق، ما دام الشرق عاجزاً جذرياً عن تفسير نفسه.

لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم الاجتماع محترفاً؛ غير أن هذه الحقيقة لا تقلل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق. وبين هذه الأفكار ثمة المقت الغريزي والتحقير، اللذان أعطيا شرعية خاصة، للمادة التي تشكل أساس دراسته. والتحقير، اللذان أعطيا شرعية خاصة، للمادة التي تشكل أساس دراسته. وما هو باهر الى درجة أكبر هو أنهما يلغيان ضرورة أن يسأل نفسه لماذا يبدو له أن يوصي بأن يكرس أي إنسان نفسه، كما يفعل هو، لدراسة ثقافة الشرق الأوسط إذا كان هذا الشرق "ليس مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة". إن الباحثين – أكثر من الأطباء، مثلاً – يدرسون ما يودون وما يثير المتمامهم، ومامن شيء سوى حس مغالر بالواجب الثقافي يدفع باحثاً الى دراسة ما لا يحمل فكرة طيبة عنه. ومع ذلك فإن مثل هذا الحس المستشرق لأجيال على حواجز الدفاع حيث واجه الشرق في عمله المحترف – واجه بربريته، وشذوذيته، وصعوبة مراسه – وأبقاه بعيداً مهدداً المحترف – واجه بربريته، وشذوذيته، وصعوبة مراسه – وأبقاه بعيداً مهدداً باسم العرب ولمصلحته.

إنما أذكر بيرغر مثلاً على الموقف الجامعي من الشرق الاسلامي، مثلاً على الطريق التي يمكن بها لمنظور متفقه أن يعزز الكاريكاتيرات التي تروجها الثقافة الشعبية. غير أن بيرغر يمثل كذلك التحول الأكثر جرياناً الآن في الاستشراق: تحوله من فرع فقه لغوي جوهرياً، ومن إدراك عام غائم للشرق، الى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية. فلم يعد المستشرق يحاول أن يتقن أولاً لغات الشرق المنطوية، بل أنه يبدأ بدلاً من ذلك كعالم اجتماعي مدرب ثم "يطبق" علمه على الشق، أو على أي مكان آخر. وهذا هو الاسهام الاميركي تحديداً في تاريخ الاستشراق، ويمكن التأريخ له، بصورة تقريبية، بالمرحلة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت

بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب. ولقد كانت التجربة الاميركية للشرق قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة. كان عزلويون ثقافيون مثل ملْفل على اهتمام بالشرق، كما زاره كتاب كلبيون مثـل مـارك تـوين وكتبـوا عنه؛ وأبصر التجاوزيون الأميركيون وشائج بين الفكر الهنـدي وفكـرهم؛ وقـام بضعة دارسين للاهوت والكتاب المقدس بدراسة اللغات الكتابية الـشرقية؛ كما حدثت، بين آن وآن، مواجهات دبلوماسية وعسكرية مع القراصنة البرابرة وأمثالهم؛ وتوجهت حملة بحرية نادرة الى الشرق الأقصى؛ وتوجـه، طبعاً، المبشرون الحاضرون دائماً التي الشرق. لكنما ليم يكن ثمية تراث عريق للاستشراق، باستثمارات جذرية فيه. ولذلك فإن المعرفة بالشرق في الولايات المتحدة لـم تمـرر أبـداً عبـر العمليات المـصفية، المفـصحة، المستبنية التي كانت بدايتها في دراسة فقه اللغة، والتي مُـرِت عبرهـا في أوروبا. وعلاوة، فإن الاستثمار التخيلي لـم يحـدث أبـداً كـذلك، ربمـا لأن الحدود الأميركية، الحدود التي كانت تهم فعلاً، كانت الحـدود باتجـاه الغـرب. فقـد أصـبح الـشـرق إذن، بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة مباشـرة، لا مـسـألة شاملة عريضة كما كان قد تمثل في أوروبا لقرون، بل مسألة إداريـة، قـضية للمعالجة السياسية. ثم دخل العالم الاجتماعي والخبير الجديد، اللذان آلقي على عاتقيهما الضيقين نوعاً عبء <وشـاح> الاستـشراق. وقـد قامـا بدورهما، كما سنري، بإدخال تغيرات عليه جعلته يكاد يكون عصياً على التميـز. لكـن المستـشرق الجديـد، علـي أيـة حـال، ورث مواقـف العدائيـة الثقافية واحتفظ بها.

إن أحد الجوانب الباهرة لاهتمام العلـوم الاجتماعيـة الأميركيـة بالـشـرق هـو تَجنبه المطلِّق لـلأدب. فبوسـعك أن تقرأ أكداسـاً مـن الكتابـة الخبيـرة عـن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة واحدة الى الأدب. ذلك أن مـا يبـدو أكثـر أهمية بكثير في عرف الخبيـر المنـاطقي هـي "الحقـائق"، التـي ربمـا كـان الـنص الأدبـي يـشكل قلقلـة لهـا. والحـصيلة الـصافةي لهـذا الاســقاط الاستثنائي في الـوعي الأميركـي الحـديث للـشـرق العربـي أو الاســلامي هـي إبقـاء المنطقـة وسـكانها خـصاةً تـصورياً، مقلـصين الـي "مواقـف"، و "اتجاهات"، و"إحصائيات": وباقتضاب، لا مؤنسنين <مجردين عن الانسانية>. وما دام الـشاعر أو الروائـي العربـي – وثمـة الكثيـرون مـنهم – يكتب عن تجاربه، وقيمه، وإنسانيته (مهما يكن ذلـك غريبـاً)، فإنـه فيـالواقع الفعلى يمزق مختلف الأنساق (الصور، والشعيرات، والتجريدات) التي يمثـل عن طريقها الشرق. فالنص الأدبي يتحدث، مباشـرة نوعـاً، عـن واقـع حـي؛ ومصدر قوته لا كونه عربياً، أو فرنسياً، أو إنكليزياً، بـل إن قوتـه لـتكمن فـي قـوة الكلمـات وحيويتهـا، الكلمـات التــي تـدفع المعبـودات مـن بنــي أذرع المستشرقين، لنستخدم استعارة فلوبير في إغواءات القديس انطوان بصورة مركبة، وتجعلها تطرح أولئك الأطفال المشلولين العظام – وهـم أفكـار المستشرقين عن الشرق – الذين يتظاهرون بـأنهم الـشرق ويريـدون إقنـاع الآخرين بذلك.

ويمثـل غيـاب الأدب والموقـع الـضعيف نـسبياً لفقـه اللغـة فـي الدراسـات الأميركيـة المعاصرة للـشرق الأدنـي علـي شـذوذية سـلوكية جديـدة فـي الاستشراق، حيث يجسد استخدامي نفسه للفظة في الواقع شذوذاً عن القياس. ذلك أنه ليس ثمة إلا القليل فيما يقـوم بـه الآن الخبـراء الجـامعيون بالشرق الأدنى مما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي انتهى مـع جب وماسينيون؛ والأشياء الرئيسية التي يعاد انتاجها هي، كما قلت، عدائية ثقافية محددة وحس لا يقوم على فقه اللغة بقدر ما يقوم على "المعرفة الخابرة". ومن حيث النسب، فإن الاستشراق الأميركي الحديث ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أسست خلال الحرب وبعدها، واهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم اللاغربي في مرحلة ما بعـد الحـرب، والتنـافس فـي الحـرب البـاردة مـع الاتحـاد الـسوفييتي، والموقف التبشيري المترسب بإزاء الشرقيين الذين بلغوا، في عرف الغرب، نقطة النضج للاصلاح وإعادة التربية والتعليم. والدراسة التي لا تقوم على فقه اللغة للغات الشرقية الاقتصارية مفيدة لأسباب استراتيجية أولية واضحة، لكنها مفيدة أيضاً في إضفاء طابع مـن الـسلطة المرجعيـة، بـل مـن الغموضية الساحرة، على "الخبير" الذي يبدو قادراً على التعامل مع مادة معمَّاة الى درجة اليأس بمهارة من الطراز الأول.

في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعيـة، تمثـل دراسـة اللغـة مجـرد أداة لغايات أسمى، هي بالتأكيد ليست قراءة النصوص الأدبيـة. ففـي عـام 1958، مثلاً، أصدر معهـد الـشرق الأوسـط – وهـو مؤسـسـة شـبه حكوميـة أنشئت لكـي ترعـي وتـشرف علـي الاهتمـام البحثـي بالـشرق الأوسـط – تقريراً عـن الأبحـاث الجاريـة. ويمهـد فـي هـذا التقريـر للاســهام المـسمي "الوضع الحاضر للدراسات العربية في الولايات المتحدة" (ومن الـشيق أن كاتب هذا القسم أستاذ للعبرية) باقتباس رُشيْمي يعلن أن "المعرفة باللغات الأجنبية لـم تعـد، مـثلاً، مجـالاً مقـصوراً علـي البـاحثين فـي العلـوم الانــسانية. بــل أصــبحت أداة عمــل للمهنــدس، والاقتــصادي، والعــالم الاجتماعي، وكثير من المختصين الآخرين". ويؤكد التقرير بأكمله على أهمية اللغة العربية للمدراء التنفيذيين لـشركات الـنفط، والفنيـين التقنيـين، وأفراد القوات العسكرية. إلا أن لباب التقرير الحق هو هذا الثلاثي من الجمل: "إن الجامعات الروسية تنتج الآن خريجين يتكلمون العربية بطلاقة. وقد أدركت روسيا أهمية استهواء البشر عن طريقة عقولهم، باستخدام لغاتهم الخاصة. والولايات المتحدة لا ينبغي أن تنتظر أكثر مما انتظرت قبـل أن تطور برامج اللغات الأجنبية فيها". وهكذا، فإن اللغـات الـشرقية جـزء مـن أهداف سياسية ما – كما كانت دائماً الى حد بعيـد ومـا تـزال – أو جـزء مـن جهد إعلامي دعائي مدعم مستمر. وبكلا هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة تبرهن أطروحـة هارلـد لاسْـولْ فـي الإعـلام الـدعائي، حيث لا يهم إطلاقاً ما يكونه البشر أو ما يعتقدونه، بـل مـا يمكـن أن يُـدفعوا الى ان يكونوه ويعتقدوه:

"تجمع وجهـة النظـر الاعلاميـة الدعائيـة فـي الواقـع بـين احتـرام الفرديـة واللامبالاة بالديموقراطية الـشكلية. ويصدر احترام الفردية عن اعتماد العمليات التي تتم على صعيد واسع على تأييـد الكتلـة الجماهيريـة وعلـي التجربة المركة لمتغيرية الأفضليات الانسانية. . . وهذا الاعتبار للأفراد ضمن الكتلة الجماهيرية لا يقوم على مـذهبيات ديموقراطيـة تتعلـق بكـون الأفـراد خير الحكام على مصالحهم. بـل إن رجـل الإعـلام الـدعائي الحـديث، كعـالم النفس الحديث، ليدرك أن الأفراد غالباً ما يكونون حكاماً سيئين على مصالحهم، إذ يقفزون من بديل التي آخر دون سبب سليم أو يتشبثون بجبن بشظايا صخرة طحلبية ما من صخور القرون. <ولذلك> فإن حساب إمكانية ضمان تغير دائم في العادات والقيم يشبك ما هو أكثر بكثير من مجرد تقدير أفضليات الأفراد بـشكل عـام. بـل إنـه ليعنـي أن نأخـذ بعـين الاعتبار نسيج العلاقات التي يتحرك الأفراد في شبكتها، باحثين عين علامات للتفضيل قد لا تعكس أي تأمل وتقصد وموجهين برنامد <البحـث؟> باتجاه حل ملائم في الواقع وبالإشارة الى تلك التكيفات التي تتطلب فعلاً جماهيرياً، فإن مهمة رجل الإعلام الـدعائي هـي اختـراع رمـوز هدفية تؤدي وظيفة مزدوجة هي تسهيل التبني وتسهيل التكيف. وينبغي أن تكون الرموز قادرة على أن تستحث القبول تلقائياً وينتج أن المثال الإداري الأعلى هو السيطرة على موقف ما لا بـالفِرض والإكـراه، بـل بالكهانـة إن رجـل الإعـلام الـدعائي ليـؤمن بداهـة أن العـالم مـسبب كليةً، فيما يؤمن أنه، جزئياً فقط، قابلً للتكهن به " (107).

ومن ثم، فإن اللغة الأجنبية المكتسبة تحول الى جزء من هجوم خفي لطيف على السكان، بالضبط كما أن دراسة منطقة أجنبية كالشرق تحول الى برنامج للسبطرة بالكهانة.

غير أن برامج كهذه ينبغي أن يكون لها دائماً قشرة براقة تزينها؛ وتُترك حمهمة خلق هذه القشرة> عادة للباحثين، وذوي النيات الحسنة، والمتحمسين. والفكرة التي تشجع هي أننا، بدراسة الشرقيين، أو المسلمين، أو العرب، نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، نعرف طريقة المسلمين، أو العرب، نستطيع "نحن" أن نعرف شعباً آخر، نعرف طريقة بأنفسهم، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق متبطن بعبارة ماركس بأنفسهم، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق متبطن بعبارة ماركس عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا")، لكنما الى نقطة محددة فقط، وبطريقة خاصة. عام 1973، أثناء الأيام القلقة لحرب تشرين بين العرب وإسرائيل، استكتبت مجلة النيويورك تايمز مقالين: أحدهما يمثل الجانب والسرائيلي والثاني الجانب العربي للنزاع. وقد عرض الجانب الاسرائيلي عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية. ولئلا عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية. ولئلا نقفز فوراً الى الاستنتاج البسيط بأن العرب واليهود في هذه الحالة كانوا أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا أنفسهم، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا

ساميين (بالدلالة الثقافية العريضة التي ما زلت أناقشها) وأن كليهما كانا الآن يُدفعان الى أن يُمثلا من أجل جمهور غربي.

وجدير بالتذكر هنا هـذا المقطع لـ <مارسـيل> بروسـت، الـذي يـصف فيـه الظهور المفاجئ ليهودي في صِالون ارستقراطي كما يلي:

"إن الرومانيين، والمصريين، والأتراك قد يكرهون اليهود. لكن الفروق بين هؤلاء الناس، في غرفة استقبال فرنسية، ليس على قدر كبير من الوضوح؛ وإن إسرائيلياً يدخل الغرفة كما لو كان ينبثق من قلب الصحراء، بجسده المقوس كجسد الضبع، وعنقه المندفع بانحراف الى الأمام، وهو يفيض "بسلامات" مفعمة بالكبرياء، ليشبع إشباعاً كاملاً ذوقاً محدداً يروق له الشرقي" (108).

2- سياسة العلاقات الثقافية:

فيما هو سليم أن يقال إن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية إلا في القرن العشرين، فإنه سليم أيضاً أن الولايات المتحدة كانت خلال القرن التاسع عشر معنية بالشرق بطرق مهدت لاهتمامها اللاحق، الامبريالي علناً، به. ولندع جانباً الحملة ضد القراصنة البرابرة في 1801 و 1815، من أجل أن نتأمل تأسيس الجمعية الشرقية الأميركية عام 1842. ففي اجتماعها السنوي الأول عام 1843، طرح رئيس الجمعية، جون بكرينغ، النقطة التالية: وهي أن أميركا ارتأت لنفسها دراسة الشرق من أجل أن تقتفي مثل القوى الامبريالية الأوروبية. وكانت رسالة بكرينغ هي ان إطار الدراسات الشرقية – في ذلك الوقت كما هوالآن – كان سياسياً، لا بحثياً ببساطة. لاحظ في الملخص التالي كيف لا تترك خيوط المنظومة التي تقدم الحجج لصالح الاستشراق أي مجال للشك في النيات التي تكمن وراءها:

"في الاجتماع السنوي الأول للجمعية الأميركية عام 1843، بدأ الرئيس بركينغ برسم تخطيط أولي استثنائي للحقل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه الى الظروف الملائمة ملاءمة خاصة في ذلك الوقت، السلام الذي يسود كل مكان، وسهولة الوصول بحرية أكبر الى البلدان الشرقية، والتسهيلات الأعظم للاتصالات. لقد بدت الأرض هادئة أيام مترنيخ ولويس فيليب. واقترح مد خط له عبر الاطلنطي. وكانت أهداف الجمعية رعاية المعرفة في اللغات الآسيوية والأفريقية، والبولينيزية، وفي كل ما يخص الشرق، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد، ونشر النصوص، والترجمات والمراسلات بين الباحثين، وجمع مكتبة وخزانة. ولقد تم القيام بمعظم العمل في حقل الدراسات الآسيوية، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية" (109).

مترنيخ، لويس – فيليب، معاهدة نانكنغ، الولب الدافع: كلها توحي بالكوكبة الامبريالية التي سهلت الاختراق الأورو – أمريكي للشرق. ولم يتوقف هـذا لحظة. حتى الارساليون الأميركيون الخرافيون التي الرشق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين استقوا أدوارهم كما عينها لهم لا الـرب بـل ربهـم هـم، وثقـافتهم، وقـدرتهم (110). لقـد أسـهمت المؤسـسات التبـشيرية المبكرة ، طبعاً – المطابع، المدارس، الجامعات، المـشافي، وأمثالهـا – فـي تحسين أمور المنطقة، لكن هذه المؤسسات، من حيث شخصيتها الامبريالية بالذات والدعم الذي تلقته من حكومة الولايات المتحدة، لـم تكـن مختلفة عن مقابلاتها الفرنسية والبريطانية في الشرق. وخلال الحرب العالميـة الأولـي، لعـب مـا كـان لـه أن يـصبح فيمـا بعـد اهتمامـاً رئيـسياً للسياسة الأميركية بالصهيونية واستعمار فلسطين، دوراً بارزاً في دخول الولايات المتحدة الحرب؛ وتعكس المناقشات البريطانية قبل وعـد بلفـور وبعده (تشرين الثاني 1917) الجدية التي بها أخذ هـذا الوعـد فـي الولايـات المتحـدة (111). وقـد كـان تـصاعد مـصالح الولايـات المتحـدة فـي اشــرق الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية، وبعدها حدثاً استثنائياً. وكانت القاهرة، وطهران، وشمال أفريقيا حليات للحرب مهمية، وفي تلـك الوضعية الاطارية، مع استغلال نفطها ومصادر طاقتها الاستراتيجية والانسانية بريادة مـن بريطانيـا وفرنـسا، أعـدت الولايـات المتحـدة العـدة مـن أجـل دورهـا الامبريالي الجديد بعد الحرب.

ولم يكن أقل جوانب هذا الدور <أهمية؟> "سياسة للعلاقات الثقافية" كما حددها مورتيمر غريفز عام 1950. وكان جزء من هذه السياسة، كما قال، محاولة للحصول على "كل منشور ذي أهمية في كل لغة هامـة مـن لغـات الشرق الأدنى نشر منذ 1900" محاولة "ينبغـي علـي الكـونغرس أن يقرهـا بوصفها إجراء من إجراءات أمننا القومي". ذلك أن ما كان بوضوح فـي موضـع الرهان، كما قال غريفـز فـي منظومتـه (متوجهـاً الـي آذان صاغية متقبلـة، بالمناسبة) كان الحاجة الي "فهم امريكي أفضل بكثير للقوى التي تصطرع مع الفكرة الامبركية من أجل أن يتقبلها الشرق الأدني. وكانت القوتان الرئيسيتان بين هذه القوى، طبعاً، الشيوعية والاسلام" (112). ومن مثل هذا الاهتمام وكملحق معاصر للجمعية الشرقية الاميركية التبي كانت أكثر رجعية، وُلد الجهاز الهائل للبحث في شؤون الشرق الأوسط. ولقد كان النموذج، في كلا موقفه الاستراتيجي صراحة، وفي حساسيته بإزاء الأمن القومي والسياسة القومية (لا، كما يفترض غالباً، بإزاء البحث المجرد) معهد الـشرق الأوسـط، الـذي أنـشئ في واشـنطن في أيـار 1946 تحـت إشراف الحكومة الاتحادية الفدرالية (113) إن لـم يكـن ضمنها أو مـن قبلهـا كلىة.

ومن مثل هذه المنظمات نمت رابطة دراسات الشرق الأوسط، ونما، الـدعم القـوي مـن قبـل مؤسـسة فـورد وغيرهـا، والبـرامج الاتحاديـة المتنوعـة، ومشاريع البحث التي نفذتها كيانات مثل وزارة الدفاع، هيئـة الرانـد، ومعهـد

هدسون، والجهود الاستشارية والضغوط الرواقية للمصارف وشركات النفط، والشركات متعددة القوميات، وما شباه ذلك. وليس تقليصاً للأشياء أن يقال عن هذا كله إنه يحتفظ، في معظم أدائه الوظيفي العام كما في أدائه الوظيفي التفصيلي، بالموقف الاستشراقي التقليدي الذي كان قد طُور في أوروبا.

إن الموازاة بين المخططات الأوروبية والأميركيـة المتعلقـة بالـشـرق (الأدنـي والأقصى) موازاة واضحة. لكن ما قد يكون أقل وضوحاً هـو (أ) الـي أي مـدي تم استيعاب التراث الأوروبي للبحث الاستشراقي، إن لم يكن تملكه، كما تم تطبيعه، وتدجينه، وشعبنته وإضافته التي الازدهار الـذِّي طـرأ علـي دراسات الشرشق الأوسط في الولايات المتحدة الى ظهور موقف متناسـق متماسك بين الباحثين والمؤسسات، والأساليب الانشائية، والتوجهات، رغم المظهر المعاصر من التصفية الاجتماعية. ولقد ناقشت مـن قبـل أفكـار جب، لكن ثمة حاجة الى الاشارة الى أنه أصبح في منتصف الــ 1950 (ات) مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد، من حيث مارست أفكاره وأسلوبه تأثيراً هاماً. وكان وجود جب في الولايات المتحدة مختلفاً فيما فعله للحقل عن وجود فيليب حتيّ في برنستن منـذ أواخـر الـ، 1920 (ات). فقد أنتجت دائرة برنستن عدداً كبيراً من الباحثين المهمين، وقد أثار الـنمط الذي تميزت به من الدراسات الشرقية اهتماماً بحثياً عظيماً في هذا الحقـل. أمـا جـب فقـد كـان، فـي مقابـل ذلـك، اكثـر التـصاقاً بحـق بالجانب المتعلق بالسياسة العامة من الاستشراق، والي حد أبعد بكثيـر مـن مركـز حتيّ في برنستن، فإن مركـز جـب فـي هـارفرد محـرق الاستـشـراق علـي تناول مرتبط بالدراسات الاقليمية والحرب الباردة.

على أي حال، لم يستخدم عمل جب نفسه بشكل صريح لغة الانشاء الثقافي التي سادت في التقليد النابع من رينان، وبكر، وماسينيون. غير أن هذا التقليد، وجهازه الفكري، ومذهبياته، كانت حاضرة حضوراً بـاهراً بـصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) في عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسساتية، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا – لـوس أنجلـس. وقـد حيضر فيون غرونياوم الني الولايات المتحيدة جيزءاً مين هجيرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هرباً من الفاشية * (114). وبعد ذلك أنتج أعمالاً كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركزت على الاسلام بوصفه ثقافة قدسية <دینیة> ظل، منذ بدء صنعته الی نهایتها، یصدر علیها الطق نفسه من التعميمات التي كانت جوهرياً تقليصية، سلبية. وكان أسلوبه، الـذي غالبـاً ما حمل أدلةً مشوشة على تعدديته النسما – جرمانية الثقافية، وتمثله للتحيزات الشرائعية الزيـ _ علمية الشائعة في الاستشراق الفرنسي، والبريطاني، والايطالي، جنباً التي جنب مع محاولة يائسة تقريباً للبقاء مراقباً – باحثاً متجرداً، يكاد يكون محالاً على القراءة. وفي صفحة نمطية من صفحاته عـن صـورة الـذات فـي الاسـلام، يحـشـر معـاً نـصف دزينـة مـن الاشارات الى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحلُ

<التاريخية> وإشارات الى هوسرْلْ والسا – سقراطيين، وإشارت الى لفي – شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين. لكن هذا كله، مع ذلك ، لا يحجب كره فون غرونباوم، الذي يكاد يكون زعافاً، للاسلام. ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الاسلام ظاهرة أحادية وحدانية، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى، ثم يمضي بعد ذلك ليظهر الاسلام ضد – إنساني، عاجزاً عن التطور، ومعرفة الذات، والموضوعية، إضافة الى كونه حقيماً> غير خلاق، لا علمياً، وسلطوياً. وفيما يلي أضافة الى كونه حقيماً> غير خلاق، لا علمياً، وسلطوياً. وفيما يلي قبستان – وينبغي أن نتذكر أن فون غرونباوم كان يكتب (متمتعاً) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبي في الولايات المتحدة، يدرس، ويدير، ويوزع المنح على شبكة كبيرة من الباحثين في الحقل.

"جوهري" أن ندرك أن الحضارة الاسلامية كيان ثقافي لا يشارك"نا" تطلعاتنا الرئيسية. فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المبتناة للثقافات الأخرى، لا كفاية في ذاتها ولا كوسيلة لفهم أفضل لشخصيته وتاريخه الخاصين. ولو كانت هذه الملاحظة سارية على الاسلام المعاصر فقط، لربما مال المرء لربطها بالحالة <الحاضرة> عميقة التشوش والقلق للاسلام، التي لا تسمح له بالتطلع الى ما هو قائم خارج ذاته الا إذا اضطر الى ذلك. لكن في ضوء كونها سارية على الماضي أيضاً، فإن المرء قد يسعى الى ربطها بالطبيعة ضد – الانسانية الأساسية لهذه الحضارة يسعى الى ربطها بالرفض العنيد لقبول الانسان، الى أي حد كان، بوصفه حكماً أو مقياساً للأشياء، وبالميل الى الاكتفاء بالحقيقة بما هي وصف للبنى الذهنية أو، بكلمات أخرى، بالحقيقة النفسية.

وتفتقر [القومية العربية أو الاسلامية]، رغم استخدامها من آن لآن ككلمة لاقطة، الى مفهوم الحق الالهي لأمة من الأمم؛ تفتقر الى حبنية من القيم الأخلاقية كما تفتبر أيضاً، فيما يبدو، الى الايمان السائد في أواخر القرن التاسع عشر بالتقدم الآلي حالميكانيكي>؛ وتفتقر، قبل كل شيء، الى الحيوية الفكرية المتوثبة التي حتمتلكها أي> ظاهرة أولية. وكلا القوة وإرادة القوة هما غايتان بذاتهما. [لا يبدو أن هذه الجملة تخدم غرضاً من أغراض المنظومة، بيد أنها دون شك تمنح فون غرونباوم شعور الأمان الذي متنحه لا – جملة ذات وقع فلسفي، كما لو أنه يطمئن نفسه الى أنه يتحدث عن الاسلام بحكمة لا بانتقاص منه] ويولد الامتعاض من الاستخفاف السياسي الذي يشعر به الاسلام نفاذ الصبر كما يعيق التحليل والتخطيط بعيدي المدى في المجال الفكري" (115).

في معظم السياقات الأخرى تسمى كتابة كهذه، بتأديب، تماحكية – أما بالنسبة للاستشراق فإنها، طبعاً، سنية نسبياً، وقد نزلت منزلة الحكمة الشرائعية في الدراسات الأميركية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية، رئيسياً بسبب الوزن الثقافي الامتيازي الذي يرتبط <في الذهن> بالباحثين الأوروبيين. إلا أن النقطية <المهمة> هي أن حقيل

الاستشراق> يقبل عمل فون غرونباوم دون نقد، رغم أن الحقل نفسه غير قادر اليوم على إعادة انتاج أمثاله. ومع ذلك، فإن باحثاً واحداً فقط أخذ على عاتقه تقديم تحليل نقدي جاد لآراء فون غرونباوم: عبد الله العروي، وهو مؤرخ ومنظر سياسي مغربي.

يتدبر العروي، مستخدماً متخلل التكرار التقليصي فـي عمـل فـون غرونبـاوم آداة عمليـة للدراسـة النقديـة ضـد – الاستـشراقية، القـضية التـي يطرحهـا بطريقة باهرة عموماً. وهو يسأل نفسه ما الذي أدى بعمـل فـون غرونبـاوم، بالرغم من الكتلة الضخمة من التفاصيل فيه ومن سعة مجاله الظاهرة، الى أن يظل تقليصياً. وكما يقول العروي، "فإن الصفات التي يلصقها فون غرونباوم باللفظة <الاسلام> (قروسطي، كلاسيكي، حديث) صفات محايدة بـل حتـي زائـدة: فلـيس ثمـة مـن فـرق بـين الاسـلام الكلاسـيكي والاسلام القروسطي والاسلام هكذا معطلاً وبسيطاً . . . ولـذلك فـإن ثمـةً (في عرف فون غرونباوم)، إسلاماً واحداً فقطيتغير ضمن نفسه" (116). وقدأشاح الاسلام الحديث، تبعاً لفون غرونباوم، عن الغرب لأنه يبقـي أمينـاً لاحساسه الأصلى بذاته، ومع ذلك فإن الاسلام لن يستطيع أن يحدَّث نفسه إلا بإعادة تفسير للذات من وجهة نظر معاينة غربية – وهـو مـا يظهـر فون غرونباوم، طبعاً، أنه <عملية> مستحيلة. غير أن العروي، في وصفه لاستنتاجات فون غرونباوم، التي تمثل حصيلتها صورةً وجهيةً للاسلام كثقافة عاجزة عن الابتداع والابتكار، لا يذكر أن فكرة حاجـة الاسـلام الـي استخدام وسائل غربية لتحسين نفسه قد أصبحت، ربما بـسبب مـن تـأثير فون غرونباوم الواسع، بدهيةً تقريباً في دراسـات الـشـرق الأوسـط. (يحـثُ داْفيد غُوردِن، مثلاً في كتابه تقرير المِصير والتاريخ في العالم الثالث، العـرب (117)، والأفارقة، والآسيويين على أ، "ينضجوا"، ويطرح منظومة تقول إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية العربية).

ويكشف تحليل العروي أيضاً كيف استخدم فون غرونباوم النظرية الثقافية لدى أي. إل. كرويبر من أجل فهم الاسلام، وكيف قادت هذه الاداة بالضرورة الدى سلسلة من التقليصات وعمليات البتر أمكن عن طريقها تمثيل الاسلام نظاماص مغلقاً من الاقصاءات والاستثناءات. وهكذا صار بوسع فون غرونباوم أن يرى كلاً من الجوانب المتعددة المتنوعة للثقافة الاسلامية انعكاساً مباشراً لقالب أصل لا متغير، لنظرية محددة عن الله، تجبر هذه الجوانب جميعاً على اكتساب المعنى والنظام: فالتطور، والتاريخ، والتراث، والواقع في الاسلام هي جميعاً، لذلك، قابلة للتبادل. ويرى العروي بحق أن التاريخ من حيث هو ترتيب معقد متشابك من الأحداث، و<اللحظات> الزمانية، والدلالات لا يمكن أن يُقلص الى العقائدية، أو التقاليد الى الالاهوت. وقد سقط فون غرونباوم فريسة لشيئين في آن واحد: المذهبيات الاستشراقية التي ورثها، والملمح الخاص للاسلام الذي اختار أن يؤوله باعتباره قصوراً: <وهو> أن في الاسلام نظرية دينية مفصحاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً جداً، مع ذلك، من المسارد للتجربة الدينية؛ ونظرية دقيقة، وعدداً ضئيلاً جداً، مع ذلك، من المسارد للتجربة الدينية؛ ونظرية دقيقة، وعدداً ضئيلاً جداً، مع ذلك، من المسارد للتجربة الدينية؛ ونظرية

سياسية مفصحاً عنها بصورة دقيقة، وعدداً ضئيلاً من الوثائق السياسية؛ ونظرية في البنية الاجتماعية، وعدداً ضئيلاً جداً من الأفعال المفردنة، ونظرية في التاريخ، وعدداً ضئيلاً جداً من الأحداث المؤرخة؛ ونظرية مفصحاً عنها في الاقتصاد وعدداً ضئيلاً جداً من السلاسل المقاسة كمياً، وهكذا (118). والحصيلة النهائية هي رؤيا تاريخية للاسلام مصاباً بالعرج كلياً بنظرية لثقافة عاجزة عن أن توفي واقعه الوجودي حقه، أو حتى أن تكتنهه، في تجربة معتنقيه. وإسلام فون غرونباوم، بعد كل حساب، هو إسلام المستشرقين الأوروبيين المبكرين – موحد متناغم، مزدر للتجربة الانسانية العادية، إجمالي، تقليصي، لا متغير.

إن وجهة نظر كهذه في الاسلام هي، في اعماقها، وجهة نظر سيايسية، وليست، حتى بطريقة استبدالية لبقة، نزيهة متجردة. وتعود قوة تأثيرها على المستشرقين الجدد (أي الأصغر سناً من فون غرونباوم) جزئياً الي سلطتها المرجعية التراثية، وجزئياً الى قيمتها الاستعمالية كمقبض لإدراك اقليم هائل من أقاليم العالم وإعلانه ظاهرة متناسقة متماسكة بصوروة كلية. وما دام الاسلام لم يُحتوَ احتواءً كاملاً أبداً من قبل الغرب سياسياً – ولا شك أن القومية العربيةمنذ الحرب العالمية الثانية ما برحـت حركـة تعلـن عدائيتها الصريحة للامبريالية الغربية – فإن الرغبة في تأكيـد أشــياء مرضـية فكرياً حول الاسلام على سبيل القصاص، تزداد حدة. ولقد قال أحد المراجع الثقات عن الاسلام (دون أن يخصص أي إسلام أو جانب من الاسلام يقصد اليـه) إنـه "نمـوذج أولـي للمجتمعـات التقليديـة المغلقـة". لاحـظ هنـا الاستخدام المحسن لكلمـة "اسـلام" للاشـارة دفعـة واحـدة الـي مجتمـع، وديانة، ونموذج اولي، وواقع. لكن هذا كله سيخضع ويجعل ثانوياً، من قبل الباحث نفسه، لمفهـوم أن الاسـلام ومجتمعـات الـشـرق الأوسـط، بخـلاف المجتمعات العادية (مجتمعاتـ"نا نحن") "سياسية" بصورة كلية، وهي صفة تستخدم تأنيباً للاسلام لأنه ليس "تحررياً"، لأنه عاجز عن أن يفصل (كما نفعل "نحن") السياسة عن الثقافة. والنتيجة هي صورة وجهية عقائدية بغيضة لـ"ناً" ُولـ"هم":

"ينبغي أن يظل فهم المجتمع شرق الأوسطي باعتباره كلاً هدفنا العظيم. ليس في طاقة مجتمع سوى المجتمعات [مثل مجتمعـ"نا"] التي حققت استقراراً حيوياً أن يفكر بالسياسة، والاقتصاد، والثقافة كعوالم من الوجود مستقلة استقلالاً ذاتياً صادقاً، لا كتقسيمات تسهل الدراسة وحسب. أما في المجتمع التقليدي لا يفصل بين ما لقيصر وما لله، أو الذي يوجد في حالة من السيلان حالهلامي>، فإن الترابط بين السياسة، لنقتل، وجميع حوانب الحياة الأخرى هو لباب المسألة. ففي الشرق الأوسط اليوم، مثلاً، أصبحت مسائل حمن مثل> هل للرجل أن يتزوج أربعة نساء أو واحدة، أن يصوم أو يفطر، أن ينال أرضاً أو يخسرها، أن يعتمد على الوحي أو على العقل، مسائل سياسية . . . والى درجة لا تقلُّ عن المسلم نفسه، على العقل، مسائل سياسية . . . والى درجة لا تقلُّ عن المسلم نفسه، على

المستشرق الجديد أن يتساءل من جديـد مـا هـي البنـى والعلاقـات الدالـة المهمة في المجتمع الاسـلامي" (119).

يقصد بتفاهة معظم الأمثلة المذكورة (الزواج بأربع نساء، الصيام أو الافطار. الخ) أن تكون دليلاً على شمولية الاسلام وطغيانه. أما أين يفترض ان هذا يحدث، فلا يقال لنا. لكننا نُذكّر بالحقيقة اللاسياسية دون شك وهي أن المستشرقين "مسؤولون الى حد بعيد عن كونهم أعطوا سكان الشرق الأوسط أنفسهم تقديراً سليماً لماضيهم" (120) خشية أن تكون عرضة لنسيان كون المستشرقين يعرفون أموراً يعجز الشرقيون تحديداً عن معرفتها بأنفسهم.

إذا كان هذا يلخص المدرسة "الصلبة" في الاستشراق الأميركي الجديد، فإن المدرسة "اللينة" تؤكد حقيقة أن المستشرقين التقليديين أعطونا الخطوط العامة الأساسية للتاريخ الاسلامي، والديانة، والمجتمع لكنهم كانوا "في الأعم الأغلب قانعين بتلخيص معنى حضارة ما بناء على بضعة من المخطوطات" (121) ولذلك فإن المختص بالدراسات الاقليمية الجديد يقدم الحجج ضد المستشرق التقليدي فلسفياً: -

"لا ينبغي أن تقرر منهجية البحث والمنطلقات النابعة من فرع التخصص ما يُختار للدراسة، كما لا ينبغي أن تحد من الملاحظة. فالدراسات الاقليمية، من هذا المنظور، تؤمن بأنالمعرفة الحقيقية ممكنة بالأشياء التي توجد فقط، أما المناهج والنظريات فإنها تجريدات تقوم بترتيب الملاحظات وتقديم التعليلات تبعاً لمحكات لا تجريبية" (122).

حسناً، لكن كيف يعرف المرء "الأشياء التي توجد" والى أي مجى يقوم العارف بتشكيل "الأشياء التي توجد" وتكوينها؟ ذلك متروك دون قرار، إذ يحوّل الادراك الجدي الخالي من التقييم للشرق بوصفه شيئاً يوجد الى عنصر مؤسساتي في برامج الدراسات الاقليمية. ومن دون تنظير متحيز، نادراً ما يُدرس الاسلام، نادراً ما يُبحث، نادراً ما يُعرف: وسذاجة هذا التصور لا تكاد تحجب ما يعنيه عقائدياً وهو الأطروحة العقيمة العبثية بأن الانسان لا يلعب دوراً في تأسيس كلا مادة المعرفة وعملياتها، أن الواقع الشرقي سكوني و "موجود"، أن ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه.

بين المدرستين الصلبة واللينة، مع ذلك، تزدهـر صور معدولـة مخففة نوعـاً من الاستـشراق القـديم – فـي المصطلحات المتعاظلـة الجامعيـة الجديـدة في بعض الحالات، وفي القديمـة منهـا فـي بعضها الآخـر. لكـن المـذهبيات الرئيسية للاستشراق توجـد فـي أكثر أشـكالها صفاءً اليـوم فـي دراسـات العرب والاسـلام. دعنا نوجزها هنا: إحداها هي الفرق الملطق والمطّرد بـين الغـرب، العقلانـي، المتطـور، الانـساني، الفـوقي، وبـين الـشرق المنحـرف

الضال، المتنامي <ذي التطور الناقص>، الدونيّ. وثانيتها هي أن التجريدات التمعلقة بالـشرق، خـصوصاً تلـك التـي تقـوم علـى الواقعيـات الـشرقية الحديثة. وثالثتها هـي أن الـشرق سـرمدي، متوحـد، وعـاجز عـن تحـدي نفسه؛ ومن ثم يفترض أن <اسـتخدام> لغة معممة ومطردة الـى درجة عاليـة لوصـف الـشرق مـن وجهـة معاينـة غربيـة أمـر حتمـي بـل، علمياً، "موضوعي". المذهبيات هي ان الشرق فـي أعماقه شـيء ينبغـي إمـا أن يُخاف (الخطر الأصفر، جحافل المغـول، المحميات الـسمراء) أو أن يُسيطر عليه (بالتحييد السلبي، أو البحث والتطوير، أو احلاتلال الفعلي حيثمـا كـان ذلك ممكناً).

إن الشيء الخارق هو أن هذه المفهومات تستمر بالحـاح دون تحـد ذي بـال في الدراسات الجامعيّة والحكومية للشرق الأدنى الحديث. ومما يدعو الـي الرثاء أن أعمال الباحثين المسلمين أو العرب التي تحاول تفنيد مـذهبيات الاستشراق لَّما تترك أثراً ملموساً – إذا كان ثمة من إشارة تحد لها على الإطلاق؛ إن مقالاً معزولاً هنا أو هناك، رغم أهميته بالنسبة لزمانه ومكانه، لا يمكن أن يترك أثراً عميقاً علىمجـري إجمـاع بحثـي مهيـب تحـافظ عليـه وتعـززه مخلـف الوكـالات، والمؤسـسات والتقاليـد. ولبـاب هـذا كلـه هـو أن الاستشراق الاسلامي يعيش حياةمعاصرة خاصةبه تختلف اختلافأ جليأ عن حياة الحقول التفريعية الأخرى من الاستشراق. فقد قادت لجنة بـاحثي آسُيا الْقلقين (ومعظمُهم أميركيون) تُورة في صفوف المختصين بـشرقي آســيا خــلال الـــ 1960 (ات)؛ كمـا واجــه المختــصون الآخــرين بالدراســات الاقليميـة المتعلقـة بالعـالم الثالـث. ولـم يعـد أحـد ســوي المـستعربين والاسلامولوجيين <دارسي الاسلام> يؤدون عملهم دون تنقيح لهم. ففي عرفهم، ما يزال ثمة شيء اسمه مجتمع اسلامي واحد، وعقل عربي واحـد، ونفـس شـرقية واحـدة. حتـى أولئـك الـذين تخصـصوا فـي العـالم الاسلامي الحديث يستخدمون، بصورة إرجاعية، نصوصاً كالقرآن ليتعرفوا علـي كـل وجـه مـن وجـوه الحيـاة المعاصـرة فـي المجتمـع المـصري أو الجزائري. ويفترض أن الاسلام، أو مثالاً أعلـي لـه يعـود الـي القـرن الـسـابع قام بتشكيله المستشرقون، يمتلك الوحدة التي تراوغ وتفوت التأثيرات الأقرب عهداً والأكثر أهميـة للاسـتعمار، والامبرياليـة، بـل حتـي للـسـياسـة العادية. وتَنثر الشعيرات حول طريقة سلوك المسلمين (أو المحمديين، كما لا يزالون أحياناً يسمون) بلا مبالاة لن يغامر أحد بإظهارها في حديث عن الـسود أو اليهـود. والمـسلم، فـي أفـصل الحـالات، "مخبـر مـن الـسكان الأصليين" للمستشرق. لكنه سرياً، يبقى مهرطقاً محتقراً عليه، لآثامـه، أن يتحمل مكانة لا مشكورة إطلاقاً: مكانة أن يُعرف – سلبياً طبعاً – بوصفه ضد الصهيونية.

ثمة، طبعاً، مؤسسة لدراسات الشرق الأوسط، حوض من المصالح، شبكة مـن "الـصبيان القـدماء"* أو "الخبـراء" تـربط بـين شـركات الأعمـال، والمؤسـسات، وشـركات الـنفط، والارسـاليات، والمؤسـسة العـسكرية،

والسلك الخارجي، ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي. ثمة منح ومكافآت أخرى، ثمة منظمات، ثمة تركيبات سلالية، ثمة معاهد، ومراكز، وكليات، ودوائر، مكرسة جميعاً لشرعنة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية، اللامتغيرة اساساً، حول الاسلام والشرق، والغرب، والاحتفاظ بها وتعزيزها. ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة، لا أن الحقل "موحد متناغم" بل أنه معقد متشابك، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق، ومختصين معقد متشابك، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق، وصانعين هامسين عمداً، ومختصين بمحاربة العصيان والشغب، وصانعين للسياسة، إضافة الى "أقلية ضئيلة من سماسرة القوة الجامعيين" (123). وفي كل حال، فإن لباب المذهبيات الاستشراقية باق بالحاح.

دعنا نناقش بإيجاز، مثلاً على ما ينتجه الحقل الآن، في شكله الأسمى والأكثر امتيازاً فكريـاً، تـاريخ كمبـردج للاسـلام، ذا المجلـدين، الـذي صـدرت طبعته الأولى في انكلترا عام 1970. والذي يشكل بانتظام مـصدراً كليـاً مـن مصادر سنة الاستشراق.

أن نقول عن هذا العمل، الذي ألّفه عدد من نجوم الاستشراق اللامعين، إنه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق هو أن نقول إنه كان يمكن أن يكون تاريخاً للاسلام مختلفاً وأفضل. وفي الواقع، كما لاحظ عدد من الباحثين الأكثر فطنة وتقديراً (124) أن هذا النمط من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل منذ خُطط له، ولم يكن بوسعه أن يكون مختلفاً أو أفضل على صعيد التنفيذ: فقد تقبل محرروه عدداً كبيراً جداً من الأفكار دون أمحيص، وكان ثمة اعتماد مفرط فيه على مفهومات غائمة، ولم يُلق كبير بال الى المسائل المنهجية (التي تُركت على ما لم تزل عليه في الانشاء الاستشراقي لقرنين تقريباً)، ولم يُبذل من جهد لجعل حتى فكرة الاسلام تبدو شيقة؛ وعلاوة، فإن تاريخ كمبردج للاسلام لا يخطئ تصور الاسلام ويخطئ تمثيله كديانة وحسب، بل إنه ليفتقر كذلك الى فكرة موحدة عن نفسه من حيث هو تاريخ. ولا يمكن أن يصدق إلا على قلة من مثل هذه المشاريع الضخمة، كما يصدق على هذا المشروع، أن الأفكار والذكاء المنهجي يكادان يكونان غائبين عنه كلياً.

يقدم الفصل الذي كتبه عرفان شهيد عن شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، والذي يُفتتح به حهذا> التاريخ، تخطيطاً أولياً ذكياً للتناغم المثمر بين البنية التضاريسية والاقتصاد البشري الذي انبثق منه الاسلام في القرن السابع. لكن ماذا يسع المرء أن يقول بعدالة عن تاريخ للاسلام، الذي تحدده مقدمة بي. إم. هولت بصورة هوائية بأنه "تركيب ثقافي" (125) ينتقل مباشرة من شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام الى فصل عن محمد، ثم الى فصل عن الخلفاء الراشدين والامويين، متجاوزاً كلية تقديم أي مسرد للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات، أو عقيدة، أو مذهب؟ وعلى مدى مئات الصفحات في المجلد الأول يُفهم الاسلام

بوصفه يعني سرداً زمنياً تتابعياً لا يني لمعارك، وعهود حكم، ووفيات، وأيام صعود وذرى، وغدو ورواح، مكتوباً في معظمه بلهجة رتيبة بشعة.

خذ العصر العباسي من القرن الثامن الي القرن الحادي عـشـر مـثلاً. إن أي امريء على أبسط درجات الالمـام بالتـاريخ العربـي أو الاســلامي ليعـرف أن هذا العصر كان أحد ذري الحضارة الاسـلامية، ومرحلـة مـن التـاريخ الثقـافي تضاهي في روعتها عصر النهضة الرفيع في إيطاليا. ورغم ذلك، فإن المرء ليعجز في أي مكان من الصفحات الأربعين من الوصف أن يلمح قبسة من ثراء؛ وما هو موجود بدلاً عن ذلك جمل كالتالية: "بدأ أحد أصحاب الخلافة [المـأمون] منـذ تلـك اللحظـة منكمـشاً عـن الاحتكـاك بـالمجتمع البغـدادي وبقي مستقراً في مرو، مولياً أمور حكم العراق لأحـد رجالـه الموثـوق بهـم، الحسن بن سـهل، شـقيق الفـضل، الـذي جوبـه فـوراً تقريبـاً بثـورة شـيعية صعبة، ثورة أبي السرايا، الـذي دعـا مـن الكوفـة فـي جمـادي الثـاني 199/ كانون الثاني 815 الى حمل الـسلاح تأييـداً لابـن طباطبـا الحـسني" (126). إن غير المختص بشؤون الاسلام لن يعرف عنه هذه النقطة ما هو الـشيعي والحسني. ولن يكون لديه فكرة عن ماهية جمادي الثاني، سـوي أنها بجلاء تشير الى تاريخ من نوع ما. وسيصدق طبعاً أن العباسيين، بمن فيهم هارون الرشيد، كانوا الى درجـة يائـسـة غفـلاً يثيـرون الـضجر وجماعـةً من القتلة قبعوا حردين في مرو.

تحـدد الأصـقاع الاسـلامية المركزيـة تحديـداً يـستثنى شـمال أفريقيـا والأندلس، وتاريخها تقدُّم منتظم من الماضي الي الزمن الحاضر. ومـن ثـم، فإن الاسلام، في المجلد الأول، تسمية جغرافية تطبق تتابعياً <زمنياً> وانتقائياً كما يروق للخبراء. لكنما ليس ثمة من مكان في الفصول المكتوبـة عن الاسلام الكلاسيكي يُقدم فيه ما يُعد المرء إعداداً وافياً للخيبات المخبأة لنا حين نصل الي "الأزمنـة قريبـة العهـد" كمـا تـسمي. وقـد كتـب الفصل المتعلق بالبلاد العربية الحديثة دون أدنى درجات الفهم للتطورات الثورية في المنطقة. إذ يتخذ المؤلف موقفاً، كموقف مدير مدرسـة ابتدائيـة، رجعياً صراحة بإزاء العرب ("ينبغي القول إن الـشباب المـتعلم والجاهـل فـي البلدان العربية خلال هذه الفترة، بحماستهم ومثاليتهم، أصبحوا تربة خصبة للاستغلال السياسي، وربما دون أن يدركوا ذلك أحياناً، أدوات في أيدي المتطرفين والمحرّضين الذين لا يرتدعون عن شــيء") (127) ملطفـاً مـن آن لآن بإطراء القومية اللبنانية (مع أنه لا يقال لنا أبداً أن استهواء الفاشية لعدد ضئيل من العرب خـلال الثلاثينـات أعـدي كـذلك المـارونيين اللبنـانيين، الذين أسسوا عام 1936 الكتائب اللبنانيـة نـسخة عـن قمـصان موسـوليني الـسوداء). وتنـسب "القلاقـل والتحـريض" الـي 1936 دون ذكـر واحــد للـصهيونية، ولا يـسـمح أبـداً لمفهـوميّ الاسـتعمار وضـد – الامبرياليـة بـأن ينتهكا هدوء السرد الساجي. أما الفصول المتعلقة بــ "التأثير السياسي للغرب" و "اُلتغير الْاقتصادي والاجتماعي" – وهـي أفكـار تتـرك علـي دِرجــةُ من التخصيص والتحديـد لا تزيـد علـي ذكرهـا – فإنـه تلـصق كتنـازلات تُقـدم

بتردد للاسلام بوصفه ذا علاقة ما بعالم"نا" نحن بشكل عام. ويُعادل التغير، إطلاقاً، بالتحديث، رغم أنه لا يوضح في أي مكان حمن الفصول> لماذا ينبغي أن ترفض أنماط أخرى من التغير رفضاً قاطعاً متعجرفاً. وما دام يفترض أن علاقات الاسلام الوحيدة الجديرة بالاهتمام كانت وما تزال علاقاته بالغرب، فإن أهمية باندونغ أو أفريقيا أو العالم الثالث بصورة عامة تتجاهل، وهذا اللااكتراث البهيج لثلاثة أرباع الواقع يوضح بشكل ما التقرير المرح حتى الادهاش بأن "الأرضية التاريخية قد مُهدت الآن [من قبل من، ولأي غرض، وبأي طريقة؟] من أجل أن تنشأ علاقة جديدة بين الغرب والاسلام . . . قائم التقليد علي المسلواة والتعلون" (128).

لئن كنا، مع نهاية المجلد الأول، عالقين في حمأة من التناقضات والصعوبات حول ما هو الاسلام بحق، ليس ثمة من عون لنا في المجلد الثاني، الذي يكرس نصفه لتغطية القرن العاشر حتى القرن العشرين في الهند، والباكستان، والهند الصينية، واسبانيا، وشمال افريقيا، وصقلية. ومع أن درجة أكبر من الامتياز ماثلة في الفصول المتعلقة بشمال أفريقيا، فإن المزيج نفسه من المصطلح الاستشراقي المحترف المتعاظل والجزئية التاريخية التي لا هفد لها يسود في كل مكان تقريباً. ولا يبدو الاسلام حتى الآن، وبعد حوالي ألف ومائتين من الصفحات ذات النثر الكثيف، تركيباً ثقافياً بأكثر مما يبدوه أي استحضار تفقدي لملوك، ومعارك، وسلالات. لكن التركيب العظيم يكمل نفسه، في النصف الثاني من المجلد الثاني، المجلد الثاني، التركيب العظيم يكمل نفسه، في النصف الثاني من المجلد الثاني، التركيب العظيم يكمل نفسه، في النصف الثاني من المجلد الثاني، المقالات عن "الوضعية الاطارية الجغرافية"، "مصادر الحضارة الاسلامية"، "الثقافة والدين" و "فن الحرب".

والآن تبدو أسئلة المرء واعتراضاته المشروعة مسوغة البي درجة أكبر، لماذا استكتب فصل عن فن الحرب الاسلامي في حين أن ما هـو مناقش فعلاً (بطريقة شيقة، بالمناسبة) هو التركيب الاجتماعي لبعض الجيوش الاسلامية؟ وهل يقصد بالمرء أن يفترض أن ثمة نهجاً إسلامياً في الحرب مختلفاً، لنقـل، عـن فـن الحـرب المـسيحي؟ و <هنـا> تقتـرح الحـرب رأس مالية ضد الحرب الشيوعية نفسها موضوعاً ملاَئماً في موازاَته القياسـية. وأي نفع في فهـم الاسـلام – إلا مـن حيـث هـي اسـتعراض لمعرفـة فـون غرونباوم الواسعة اللاممايزة – تمتلك الاقتباسات الصم من ليوبولد فون رانكه التبي تنقط، جنياً التي جنب مع مبادة أخرى تعادلها في ثقلها ولا علائقيتها، صفحات فون غرونباوم عن الحضارة الاسلامية؟ أليس كذباً ودجـلاً أن تقنع هكـذا الأطروحـة الغرونياوميـة الحقيقيـة، <وهـي> أن الحـضارة الاسلامية تقوم على استعارة لا ضابط لها من قبل المسلمين من الحضارات اليهـو – سـيحية، والهيلينيـة، والنمـسا-جرمانيـة؟ قارن مـع هـذه الفكرة – أن الاسلام تحديداً ثقافة سراقة – الفكرة الأخـري المطروحـة فـي المجلد الأِول من أن "ما يسمى أدباً عربياً" كُتب من قبل الفرس – (لا دليـلْ يقدم، لا أسماء تقتبس). وحين يعالج لويس غارديه "الـدين والثقافـة"، فإننا نُنبأ باختصار أن القرون الخمسة الأولى فقط للاسلام ستناقش ؛ أيعني هذا أن الدين والثقافة في "الأزمنة الحديثة" لا يمكن أن "تركب"، أم أنه يعني أن الاسلام أنجز شكله النهائي في القرن الثاني عشر؟ هل ثمة شيء فعلاً كـ "الجغرافية الاسلامية"، التي يبدو أنها تشمل "الفوضى المخططة" للمدن الاسلامية، أم أنها رئيسياً موضوع مخترع من أجل البرهان على نظرية صارمة جامدة للحتمية الجغرافية – العرقية؟ وكإشارة، فإننا نذكر بـ "صيام رمضان بلياليه الناشطة" الذي يُتوقع منا أن نستنتج منه أن الاسلام دين "صُمم لسكان المدن". وذلك توضيح بحاجة الى توضيح.

تصل الأقسام المعنية بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية، وبالفقة والقضاء، والاسرارية حالصوفية>، والفن والأدب، والعلوم، والآداب الاسلامية المختلفة مستوى أعلى عموماً من معظم ما في التاريخ. بيد أنه ليس ثمة من دليل في أي مكان على أن مؤلفي حهذه الأقسام> يشتركون في الكثير مع حالدارسين> الانسانيين أو العلماء الاجتماعيين المحدثين في فروع أخرى: ثمة غياب ملحوظ لتقنيات التاريخ التقليدي للأفكار، والتحليل الماركسي، و حمدرسة> التاريخ الجديد. فالاسلام، بإيجاز، يبدو لمؤرخية أشد ملاءمة لحيز أفلاطوني وأثري. والاسلام، عند بعض كتاب التاريخ حلم> سياسة ودين؛ وعند آخرين أسلوب كينونة؛ وعند آخرين "قابل للتمييز عن المجتمع المسلم"؛ وعند آخرين أيضاً ماهية تُعرف بصورة غامضة مبهمة؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ حمطمئن> لا توتر فيه، ليس غامضة مبهمة؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ حمطمئن> لا توتر فيه، ليس لديه ما يعلمنا إياه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم. ومعلقة فوق المشروع المفكك كله، الذي هو تاريخ كمبردج للاسلام، ثمة البدهية الاستشراقية العتيقة؛ أن حمدار> الاسلام النصوص، لا البشر.

إن السؤال الأساسي الذي تثيره نصوص استشراقية معاصرة كـ تاريخ كمبردج للاسلام هو: هل الأصول العرقية والدين أفضل تحديدات التجربة الانسانية، أو على الأقل أكثرها فائدة، وأساسية، ووضوحاً <أم لا>؟ هـل هو أكثر أهمية لفهـم الـسياسة المعاصرة أن نعرف أن X و Y يعانيان من نقص ما بطرق محسوسة جداً، أو أنهما مسلمان أو يهوديان؟ هـذا، طبعاً، سؤال قابـل للنقـاش، وإن مـن المحتمـل جـداً أن نصر فـي إطـار المعطيات العقليـة علـى كـلا الوصـفين: الـديني – العرقـي والاجتـصادي؛ إلا أن الاستشراق، مع ذلك، يطـرح الفصلة الاسـلامية بوصفها الفصلة الطاغية، وذلك هو الاعتبار الرئيسي المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية.

الاسلام لا أكثر. إن نظرية البساطة السامية من عمق الغور والتحصين، في الصورة التي تتخذها في الاستشراق الحديث، بحيث أنها تفعل دون كبير تمازي في كتابات أوروبية لا سامية مشهورة من مثل مراسيم حكماء صهيون وفي ملاحظات من مثل الملاحظات التالية <التي وجهها> حاييم وايزمن الى آرثر بلفور في 30 أيار، 1918:

"إن العرب، المهرة سطحياً وسريعي البديهة والفطنة، يعبدون شيئاً واحداً، وشيئاً واحداً، وشيئاً واحداً، وشيئاً واحداً وشيئاً واحداً واحداً واحداً واحداً واحداً واحداً فحسب القوة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب . . . أن تراقب بحذر العرب وبصورة دائمة . . . وبمقدار ما يحاول الحكم الانكليزي أن يكون عادلاً، بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغطرسة. . .

إن الوضع الحاضر للأمور ليميل بالضرورة باتجاه خلق فلسطين عربية، لـو كان ثمة شعب عربي في فلسطين. غير أن <هذا الوضع> لـن يؤدي فـي الواقع الى تلك النتيجة لأن الفلاح متأخر عـن الأزمنة الحاضرة بأربعة قـرون على الأقل، ولأن الأفندي . . . مخادع غشوش، جاهل، نهم ولا وطني بقـدر ما هو غير كفوء" (129).

والقاســم المــشترك بــين وايــزمن واللاســامي الأوروبــي هــو المنظــور الاستشراقي، الذي يعاين الساميين (ثم الفئات التفريعيـة مـنهم) بوصـفهم بحكم الطبيعة يفتقرون الى الخصائص المرغوبة <المتوفرة> في الغربي. بيد أن الفرق بين رينان ووايـزمن هـو أن الأخيـر كـان قـد حـشـد مـسبقاً وراء بلاغته صلابة المؤسسات بينما لم يكن الأول قد فعل ذلك. أوَليس ثمة في استشراق القرن العشرين تلك "الطفولة المباركة التي لا تهرم – متحالفة بتهور مع البحث مرة، ومـرة مـع دولـة مـا ومؤسـساتها جميعـاً – التـي رآهـا رينان بوصفها نهج كينونـة الـساميين اللامتغيـر؟ إنمـا، بـأي أذي أعظـم تـمّ الاحتفاظ بالصورة المعدولة التي خلقها القرن العشرون للأسطورة! لقد أنتجـت صـورة للعربـي كمـا يـراه مجتمـع "متقـدم" شـبه غربـي. وكـان الفلسطيني، في مقاومته للاحـتلال الأجنبـي، إمـا متوحـشاً بليـداً، أو كمَّاً يمكن إهماله، أخلاقياً بل حتى وجودياً. وبمقتضى القانون الاسـرائيلي، لا يتمتع سوى اليهودي بحقوق مدنية وبامتياز لا مشروط للهجرة <الـي فلسطين>؛ ورغم أنهم هم سكان الأرض، فإن العرب يمنحون حقوقاً أقل وابسط: فهم لا يستطيعون الهجرة، ولئن بدا أنهم لا يتمتعون بالحقوق نُفْسِها إِن ذَلِكَ يعود الى كُونَهِم "أقل تطوراً". ويحكم الاستشراق السياسة الاسـرائيلية تجـاه العـرب فـي كـل شــيء فيهـا، كمـا يبـرهن تقريـر كوينـغ المنشور حديثاً بوفرة. ثمة عرب جيدون (هم الذين يفعلون ما يؤمرون بـه) وعرب سيئون (الذين لا يفعلون ذلك، ومن ثم فهم ارهابيون). وقبل كل شيء، هنـاك جميع أولئـك العـرب الـذين يتوقـع، فـور أن يُهزمـوا، أن يقبعـوا طائعين خلف خط حصين لا يخترق، يقوم عليه أصغر عدد ممكن من الرجال، انطلاقـاً مـن نظريـة أن العـرب أجبـروا علـي قبلـو أسـطورة التفـوق الاسرائيلي ولن يجرؤوا أبداً على الهجوم.

وحسب المرء أن يلقي بنظرة عبر صفحات كتاب اللواء يهوشفات هركابي مواقف العرب من إسرائيل ليرى كيف أن العقل العربي – كما قال روبرت ألترْ بلغة من الإعجاب في <مجلة> تعليق * (130) فاسقاً، لا سامياً حتى اللباب، عنيفاً، لا متوازناً، يعجز عن إنتاج شيء سوى البلاغة. وتغذي أسطورةٌ أسطورةً وتنتجها. وتجاوب أسطورةٌ أسطورةٌ، وتميلان الى تناظرات وأنساق من النوع الذي يتوقع من العرب أنفسهم، كشرقيين، أن ينتجوه، لكنما، كإنسان، يعجز أي عربي عن أن يتكبدها بحق.

إن الاستشراق، بنفسه وفي نفسه، وكطقم من المعتقدات، وكنهج للتحليل، لعـاجز عـن التطـور. بـل إنـه بحـق النقـيض المـذهبي للتطـور. بمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق. ومن هذا المنبت تتدفق أساطير أخرى، وكلِّ منها يظهر السامي النقيض <الكامل> للغربـي، وضحية لا شفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة. وبسلسلة من الأحـداث والظـروف انشعبت الأسطورة السامية في الحركة الصهيونية؛ فاتجه سامي وجهة الاستشراق، أما الآخر، العربي، فقد أجبر على الاتجاه وجهة الـشرقي. وفي كل مرة تستثار فيها الخيمة والقبيلة، فإن الأسطورة تكون موضع الْاسْتخدام؛ وفي كل مرة يُستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القوميـة، فإن الأسطورة تكون موضع الاستخدام. وتزداد شدة قبضة هذه الأدوات على العقل عن طريق المؤسسات المبنية حولها. فلكل مستشرق، بدلالة حرفية، ثمة نظام من التعزيز، ذو قوة مذهلة، في ضوء الطبيعة الهشة الزوالية للأساطير التي يروج لها الاستشراق. ويبلغ هـذا النظـام ذروتـه الآن في مؤسسات الدولة عينها. ومن ثم، فأن يكتب المرء عن العالم الـشرقي العربي هو أن يكتب حمزوداً> بالسلطة حالتي تملكها>، أمـة، وأن يكتـب لا بالتأكيـد <الـذي تمنحـه> عقائديـة <ايديولوجيـة> صـارخة، بـل باليقينيـة اللامتسائلة للحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة.

في عددها الصادر فـي شــباط 1974 قـدمت <مجلـة> تعليـق لقرائهـا مقـالاً كتبه الاستاذ جل كارك ألرويْ بعنـوان "هـل يريـد العـرب الـسـلام؟". وألـروي أستاذ للعلوم السياسية ومؤلف كتابين، المواقف تجاه تأسيس دولةيهودية في العالم العربي، وصور للنزاع فـي الـشـرق الأوسـط، وهـو إنـسـان يعتـرف بأنه "يعرف" العرب، وخبير، بجلاء، في صناعة الصور. ومنظومته سلهلة التوقع: أن العرب يريدون أن يدمروا إسرائيل، أن العرب في الواقع يقولـون مـا يعنونه (ويستخدم ألروي مقدرته على اقتباس الأدلة من الـصحافة المـصرية استخداماً زاهياً متباهياً، وهي أدلة يوحد هويتها في كل موضع بهوية "العرب" كأن الشيئين، الصحافة العربية والـصحافة المـصرية، شــيء واحـد)، وهكذا الخ، يهمة عوراء لا تني ولا تكل. وفي المركز من مقاله تماماً، كما هـي فـي المركـز مـن أعمـال سـابقة "لمـستعربين" (وهـي مـرادف لــ "مستشرقين آخرين)، مثل اللواء هركابي، الذي يشكل مجال عمله "العقل العربي"، فرضية للبدء بالتحليل عن ماهية العرب الحق، إذا قشر الانسان الهراء الخارجي كلـه. بكلمـات أخـري، ينبغـي علـي ألـروي أن يبـرهن أن العرب، لأنهم، أولاً، يد واحدة وطبيعة واحدة في نـزوعهم للانتقـام الـدموي، وثانياً، وعاجزون نفسياً عن السلام، وثالثاً، مشدودون فطرياً الى مفهوم للعدالة يعني نقيض ذلك تماماً، لا ينبغي أن يوثق بهـم ويـؤمن جـانبهم، بـل ينبغي أن يحاربوا من آن لآن كما يحارب المرء مرضاً مهلكاً. وتدليلاً حعلى صحة آرائه> يقدم ألروي مستعرضاً رئيسياً هو اقتباس مأخوذ من مقالة هارلد و. غليدن "العالم العربي" (التي أشرت اليها في الفصل الأول). ويرى ألروي أن غيلدن استطاع أن "يقبض على الفروق الثقافية بين النظرة الغربية والعربية" للأشياء "بشكل ممتاز". ومن ثم فإن منظومة ألروي تصبح مبرهنة – فالعرب متوشحون ضالون – وهكذا فقد قام باحث هو مرجع عن العقل العربي بأخبار جمهور واسع يفترض أنه من اليهود القلقين، بأن عليهم أن يستمروا في المراقبة بحذر. ولقد فعل ذلك جامعياً، ودون شبوب عاطفي، وبصورة عادلة، مستخدماً أدلة مستقاة من العرب أنفسهم – الذين، يقول ألروي بثقة وتأكيد أولمبيين، "ألغوا بصورة قطعية إمكانية . . . السلام الحقيقي" – ومن التحليل النفسي.

بوسع المرء أن يعلل تقريرات كهذه بتميز فرق آخر أكثر ضمنية وقوة يطرحه المستشرق في مقابل الشرقي هو أن الأول يكتب عن أما الثاني فيُكتب عنه. والدور الذي يفترض أن الأخير يلعبه هو السلبية المحيدة؛ أما دور الأول فإنه حدور صاحب> القوة على الملاحظة، والدراسة، وهلم جرّا؛ وكما قال رولان بارت، فإن أسطورة ما (والذين يمنحونها الديمومة والاستمرارية) تقدر أن تخترع نفسها (أنفسهم) دون انقطاع (132). فالشرقي يُقدم بوصفه مثبتاً، مستقراً، بحاجة الى الاكتناه، بحاجة حتى الى معرفة بنفسه. وما من جدلية مستحسنة أو مسموح بها. ثمة مصدر للمعلومات (الشرقي) ومصدر للمعرفة (المستشرق)، وبإيجاز، كاتب وموضوع هو، لولاه، خامل، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة، ثمة عدد لا يحصى من لولاه، خامل، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة، ثمة عدد لا يحصى من طولاه، خامل، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة، ثمة عدد لا يحصى من طريق ذهبي الى

" من أجل أن نقدر تقديراً صائباً ما يمكن للثقافة شرق الأوسطية أن تقبله عن طيب خاطر من مخازن الحضارة الغربية الثرية حتى الإحراج، ثمة حاجة أولاً الى تحقيق فهم أفضل وأسلم للثقافة شرق – الأوسطية، وهذا المتطلب السابق ضروري أيضاً من أجل قياس التأثيرات المحتملة لخصائص حديثة الادخال الى سياق ثقافي لشعوب تراثية التوجه. كذلك، ينبغي دراسة السبل التي يمكن عن طريقها أن تجعل التقدمات الثقافية الجديدة سائغة دراسة أبلغ إتقاناً مما كانت الحال عليه وما تزال. وبإيجاز، فإن الطريق الوحيدة التي يمكن بها أن تحل عقدة المقاومة الغوردية* للغربنة في الشرق الأوسط هي دراسة الشرق الأوسط، وتشكيل صورة أكمل لثقافته التقليدية، وفهم أفضل لعمليات التغير التي تحدث فيه الآن، نظرة أعمق نفاذاً الى التركيب النفسي للمجموعات البشرية التي تترعرع في الثقافة شرق الأوسطية. إن المهمة لشاقة مرهقة، لكن المكافأة، التناغم بين الغرب وبين منطقة مجاورة من العالم حاسمة الأهمية، جديرة بذلك"

تنبع الاستعارات والمجازات التي تدعّم هذا المقطع (والتي أشرت اليها بالحرف المميز) من تشكيلة من النشاطات الانسانية، بعضها تجارية، وبعضها زراعية، وبعضها دينية، وبعضها حيوانية، وبعضها تاريخية. بيد أنالعلاقة بين الشرق الأوسط والغرب، في كل من هذه الحالات، محددة في الواقع بوصفها جنسية: وكما قلت سابقاً في مناقشة فلوبير، فإن الترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية. فالشرق الأوسط مقاوم، كما هي أي عذراء، لكن الباحث الذكر يعظى بالجائزة بتمزيق العقدة الغوردية وفتحها واختراقها رغم "المهمة الشاقة المرهقة". و"التناغم" هو حصيلة افتتاح الحياء العذري، لا تعايش المتساوين بأي شكل من الأشكال ولا تغير العلاقة المتبطنة، علاقة القوة، بين الباحث ومادة الموضوع أبداً: فهي دائماً، وبصورة موحدة، في مصلحة المستشرق. فالدراسة، والفهم، والمعرفة، والتقييم، مقنعة كتملقات "للتناغم" هي أدوات من أدوات الفتح.

إن العمليات اللفظية في كتابات مثل كتابات بطّي (الذي تجاوز حتى عمله السابق في كتابه الصادر حديثاً العقل العربي (134) تهدف الى <تحقيق> نوع خاص جداً من الضغط والتقليص. فكثير من تطريزاته علم – إنساني <انثروبولوجي> - يصف الشرق الأوسط مثلاً بأنه "إقليم ثقافي" – لكن النتيجة هي نسف تعددية الفروق بني العرب (مهما كانوا في الواقع) لمصلحة فرق واحد، هو الفرق الذي يفصل العرب عن كل إنسان آخر. وكموضوع للدراسة والتحليل يمكن <هكذا> أن يخضعوا للسيطرة بدرجة أكبر من السهولة والمباشرة. وعلاوة، فإنهم، وقد قُلصوا بهذه الصورة، يمكن أن يدفعوا الى أن يسمحوا بالهراء العام من النوع الذي يجده المرء في مثل كتاب سنية حمادي مزاج العرب وشخصيتهم، ويمنحوها الشرعية، ويثبتوها:

"لقد كشف العرب حتى الآن عن عجز عن الوحدة المنضبطة والملزمة. فهم يجربون انفجارات جمعية من الحماسة لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر، وهي مساع تحتضن عادة دون رغبة كاملة. وهم يظهرون افتقاراً الى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي، كما أنهم لم يجلوا مقدرة على التعاون. وأن أي عمل جمعي يهدف الى الإفادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم" (135).

يكشف أسلوب هذا النثر قدراً أكبر مما قد تقصد له حمادي أن يكشف. فأفعال مثل "أظهر"، "كشف"، "جلا" تُستخدم دون مفعول ثان حغير مباشر>: لمن "يجلو" العرب، و"يُظهرون" و"يكشفون"؟ لا لانسان محدد بالذات، كما هو واضح، بل لكل إنسان بصفة عامة. وهذه طريقة آخرى للقول إن هذه الحقائق تبرهن نفسها، إنما لمراقب ذي مكانة متميزة أو متمرس، ذلك أن حمادي لا تقتبس في أي مكان أدلة عامة قريبة المتناول لتدعم ملاحظاتها. والى جانب ذلك، ففي ضوء تفاهة الملاحظات، أي أدلة

يمكن أن يكونهناك؟ وإذ يمضي نثرها قدماً، فإن لهجتها تزداد ثقة: "إن أي عمل جمعي . . . لأجنبي عليهم". تتصلب الفصلات، وتصبح التأكيدات أكثر فأكثر جزماً وعناداً، ويتحول العرب نهائياً من بشر الى لا شيء آخر سوى الموضوع المزعوم لأسلوب حمادي. فالعرب لا يوجدون إلا كمناسبة للمراقب الطاغية: "إن العالم هو فكرتي".

وكذا هو الأمر خلال عمل المستشرق المعاصر كله: تنقّط صفحاته، أو صفحاتها تأكيدات جازمة من أشد الأنواع غرابة، سواء أكان المستشرق مانْفْرد هلْبرنْ آخر يطرح منظومة أنه رغم كون العمليات الفكرية الانسانية كلها يمكن أن تقلص الى ثماني عمليات، فإن العقل الاسلامي قادر على أربع فقط" (136)، أو مورو بيرغر آخر يفترض بداهة أنا لعرب عاجزون عن التفكير الحقيقي، إذ أن اللغة العربية ميالة بطبعها الى الخطابية (137). وبوسع المرء أن يسمي تأكيدات كهذه أساطير في وظيفتها وبنيتها، لكن رغم ذلك ينبغي على المء أن يحاول إدراك القواعد الملزمة الأخرى التي تحكم استعمالاتها، والمء، هنا، يتكهن، طبعاً. أن تعميمات المستشرقين على العرب تفصيلية جداً حين يكون الأمر متعلقاً بتفريد الخصائص العربية، والشخصية العربية تظهر، رغم أوصاف المستشرق والخطابية العربية، والشخصية العربية تظهر، رغم أوصاف المستشرق وفعالية إنسانية، حتى إذ تمتلك هذه الأوصاف ذاتها امتلاء وعمقاً في قوتها الجارفة حالتي تمارسها> على مادة حالدراسة>. حمادي من جديد:

"هكذا يحيا العربي في بيئة قاسية ومحبطة. ولا تتاح لـه فرصة أن ينمـي طاقاته الكامنة وأن يحدد موقعه في المجتمع، ولا يـؤمن بالتقـدم أو بـالتغير، ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر" (138).

وما يعجز العربي عن تحقيقه بنفسه يوجد في الكتابات المكتوبة عنه. فالمستشرق على يقين فائق بطاقته الكامنة هو، ليس متشائماً، قادر على تحديد موقعه، موقعه وموقع العربي. والصورة التي تتشكل عن الشرقي العربي صورة سلبية حالى درجة فعالة في صياغة مصيره>؛ لكنما، نسأل، لماذا هذه السلسلة اللانهائية من الأعمال عنه؟ ما الذي يشد المستشرق إن لم يكن – وهو لليس ذلك بالتأكيد – حب العلوم العربية، والعقل العربي، والمجتمع العربي، والانجازات العربية؟ وبكلمات أخرى، ما هي طبيعة حضور العربي في الإنشاء الأسطوري حالمكتوب> عنه؟

شيئان: العدد والقوة التوليدية: وكلا القوتين قابلة، في نهاية المطاف، للتقليص الى الأخرى، لكنما ينبغي أن نفصلهما لأغراض التحليل. إن لـدى كل عمـل مـن أعمـال البحـث الاستشراقي المعاصر، دون اسـتثناء تقريباً، الكثير ليقوله عن العائلة، وبنيتها التي يسيطر فيها الذكر، وتأثيرها الـشامل الكثير في المجمع. وعمـل بطـى مـثلا نمطـى علـى ذلك. <وهنا> تطـرح

مفارقة ضدية صامتة نفسها بصورة فورية، ذلك أنه إذا كانت العائلة مؤسـسة لا دواء لاخفاقاتهـا العامـة إلا تعويـذة "التحـديث"، فـإن علينـا أن نعترف بأن العائلة تستمر في إنتاج نفسها، وأنها خصبة، وأنها مصدر وجود العرب في العالم، على علاته. ويوحي ما يشير اليه بيرغـر بوصفه "القيمـة العظيمة التي يعلقها الرجال على طاقاتهم الجنسية العاليـة" (139) بـالقوة التي تتواري خلف الحضور العربي في العالم. ولئن كان المجتمع العربي يمثل بمعطيات سلبية تماماً تقريباً وغير ذات فعالية عموماً، <منتظراً> أن يَغتصب ويَنال من قبل المستشرق، إن بوسعنا أن نفترض أن مثل هذا التمثيل طريقة من طرق معالجة الاختلاف والاخصابية العظيمين في التنوع العربي ذي المصدر الجنسي والبيولوجي، إن لم يكن الفكري والاجتماعي. إلا أن المحرم الـذي لا ينتهـك إطلاقـاً فـي انـشاء الاستـشراق هـو أن تلـك الجنسية ذاتها لا ينبغي أنتؤخذ مأخذ الجد أبداً. ولا يمكن أن يعزى اليها أبـداً بصورة صريحة غياب الانجازات والسفسطة العقلانية "الحق" الذي يكتشفه المستشرق في كل مكان بين العرب. ومع ذلك، فإن هذه، في اعتقادي، هي الحلقة المفقودة في المنظومات التي يتمثل هدفها الرئيسي في نقـد المجتمع العرب "التقليـدي" كمنظومـات حمـادي، وبيرغـر، وليرنـر. فهـم يدركون قوة العائلة، ويلحظون نقاط ضعف العقل العربي، ويلاحظون "أهميـة" العالم الشرقي للغرب، لكنهم لا يقولون أبداً ما يتضمنه إنـشاؤهم، <وهـو> آن ما هو متروك للعربـي بعـد قـول كـل شــيء وفعـل كـل شــيء هـو دافـع جنسي لا متمايز. غير أننا في مناسبات نادرة – أولئك الجنـوبيين ذوي الـدم الحار" (140). لكنما في أغلب الأوقات، تتم <عملية> تصغير المجتمع العربي وتقليصه واستخلاصه من تفاهات لا يتصور وجودها إلا في مجتمع دوني عرقياً، وتحتها تيار باطني من المبالغة الجنسية: فالعربي ينتج نفسه الى ما لانهاية، جنسياً، ولا شيء آخر. ولا يقـول المستـشرق شـيئاً عن هذا، رغم أن منظومته تعتمد عليه: "لكن التعاون في الـشرق الأدني ما يزال أمراً عائلياً ولا يتم إلا القليـل منـه خـارج نطـاق المجموعـة المرتبطـة برابطة الدم أو القرية" (141) مما يعنـي القـول بـأن الطريقـة الوحيـدة التـي يهم العرب بها على الاطلاق هي من حيث هم كائنات بيولوجية محض؛ أما مؤسساتياً، وسياسياً، وثقاياً فهم صفر، أو ما يقارب الصفر. إنما عددياً، وكمنتجين لعائلات، فإن العرب <موجودات> فعلية.

والصعوبة في مثل هذه النظرة هي أنها تعقد السلبية الخاملة عند العرب التي يفترضها المستشرقون أمثال بطي بل حتى حمادي وآخرين. غير أنه في منطق الأساطير، كالأحلام، بأن ترحب بالضبط بالطباقات الجذرية. ذلك أن الأسطورة لا تحلل أو تحل المشكلات؛ بل تمثلها كما هي محللة ومحلولة مسبقاً؛ أي أنها تعرضها كصور مجمعة مسبقاً، بالطريقة التي تُجمع بها فزاعة حطيور> من المستطرفات وتجعل ممثلاً لرجل. وما دامت الصورة تستعمل المادة كلها لأغراضها الخاصة، وما دامت الأسطورة، تحديداً، تزيح الحياة حوتحل محلها> فإن الطباق حالقائم> بين العربي مفرط الخصوبة والدمية السلبية الخاملة ليس وظيفياً. ويغطي الانشاء

الطباق <بغطاء تزييني؟> فالشرقي العربي هو ذلك المخلوق المستحيل الذي تدفعه حيويته الجنسية <الليبيدية> الى نوبات مبرحة من الاستثارة المفرطة – بيد أنه، مع ذلك، دمية متحركة في نظر العالم، يحدق بعينين فارغتين الى مشهد طبيعي حديث لا يستطيع أن يفهمه أو أن يتدبر أموره فيه.

إنما تبدو هذه الصورة للعرب علائقية في الدراسات قريبة العهد للسلوك السياسي الشرقي، وهي كثيراً ما تنبثق في معرض المناقشات البحثية لموضوعين أصبحا، حديثاً، مفضلين لدى أصحاب المعرفة الخابرة الاستشراقية: الثورة والتحديث. ظهر عام 1972، برعاية مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية حفي جامعة لندن> مجلد بعنوان الثورة في الشرق الأوسط ودراسات موضعية أخرى، حرره بي. جي. فاتكيوتس. والعنوان عنوان طبي صراحة، ذلك أنه يُتوقع هنا أن نفكر بالمستشرقين بوصفهم في نهاية المطاف وُهبوا نعمة ما كان الاستشراق "التقليدي" عادة قد تجنبه: الاهتمام طبب النفسي. ويمنح فاتكيوتس الكتاب لهجته الأساسية بتحديد شبه – طبي للثورة، لكن عدائية التحديد، ما دام ما هو في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية، تبدو مقبولة. وثمة مفارقة فكهة بارعة في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية، تبدو مقبولة. وثمة مفارقة فكهة بارعة أحداً هنا سأتحدث عنها فيما بعد. يستقي فاتكيوتس دعمه النظري من كامو – الذي لم تكن عقليته الاستعمارية بصديقة للثورة أو للعرب، كما أظهر حديثاً كونر كروز أوبراين – لكن العبارة "الثورة تدمر كلا المبادئ أطهر حديثاً كونر كروز أوبراين – لكن العبارة "الثورة تدمر كلا المبادئ والرجال" تتقبل من كامو بوصفها ذات "معنى جوهري". ويتابع فاتكيوتس:

" إن العقائديـة الثـورةي لفـي تنـازع مباشــر مـع تركيـب الانـسان العقلاني، والبيولوجي، والنفسي (بل إنها في الواقع لفي حالـةمن الهجـوم الوجهي عليه). ولأنها ملتزمة بتحقيق انبثاث منظم شامل، فالعقائدية الثـورةي تتطلـب مـن معتنقيهـا تعـصباً <أعمـي>. والـسياسة، بالنـسبة للثوري، ليس مسألة إيمان، أو بديلاً للايمان الديني، وحسب. بل ينبغي أن تتوقف من أن تكون ما كانته، وما لم تزله، دائماً، أي، نشاطاً تكيفياً يتم في وقت <يترك فرصة> للبقاء. والسياسة الانبثاثية، الخلاصية، تمقت التكيفية؛ وإلا فكيف يكون بوسعها أن تتحاشى الصعوبات، وتتجاهل وتتجنب عقبات البعد المعقد البيولوجي – النفسي للإنسان، وتسمر عقلانيته اللطيفة المرهفة، على كونها محدودة وهشة معرضة؟ وهي تخاف، وتـشيح عـن، الطبيعـة المحـسوسة والمتفـردة للمـشكلات الانـسانية وشواغل الحياة السياسية: وهي تنمو وتزدهر على المجرد والبروميثي. وهي تُخضع جميع القيم الملموسة الى قيمة واحدة عليا: تسخير الانسان والتاريخ ف يتصميم فخم للتحرر الانساني. وهي لا تكتفي بالسياسة الانسانية، ذات المحدوديات الكثيرة المزعجة. بل ترغب بدلاً من ذلك بخلق عالم جديد لا عن طريق التكيف، ويصورة قلقة غير ثابتة، وينعومة، أي إنسانياً، بل بفعل مرعب من الخلق الأولمبي الزيـ ــ الهي. والـسياسة في خدمة الانسان صيغة غير مقبولة لدى العقائدي الثوري. بل، على العكس،

إن الانسان ليوجد من أجل أن يخدم نظاماً مفتعلاً سياسياً ومقـرراً مرسـوماً بفظاظة وحشية" (142).

مهما تكن الاشياء الأخرى التي يقولها هذا المقطع – هذه الكتابة المجنحة البنفسجية من أكثر الأنماط تطرفاً، ومن الحماسية المعادية للثورة – فإن ما يقوله لا يق لعن أن الثورة نمط سيىء من الجنسية (فعل خلق زيـ _ الهي)، ومرض سرطاني أيضاً. وكل ما يفعله "الانساني"، تبعاً لفاتكيوتس، عقلاني، حق، لطيف، متفرد، محسوس؛ وكل ما يعلنه الثوري وحشي، لا عقلاني، تسميري سحري، سرطاني. الخلق، والتغير، والاستمرارية توحد عوياً لا بالجنسية وبالجنون فقط بل، بشيء من المفارقة الضدية، بالتجريد أيضاً.

تُثقل مصطلحات فاتكيوتس وتلون عاطفياً بالاستهواءات (الموجهة من اليمين) حباسم> الانسانية والاحتشام، وباستهواءات (ضد اليسار) تحمي الانسانية من الجنسية، والسرطان، والجنون، والعنف اللاعقلاني، والثورة. وإذ أن الثورة العربية هي موضع النقاش، فإن علينا أن نقرأ المقطع كما يلي: هذه هي الثورة، وإذا كان العرب يريدونها، فإن في ذلك لتعليقاً عميق الدلالة عليهم وعلى كونهم عرقاً دونياً. فهم غير قادرين إلا على التحريض الجنسي، غير قادرين على التفكير الأولمبي (الغربي، الحديث). وهنا تبدأ فاعلية المفراقة الفكهة التي ذكرتها سابقاً، ذلك أننا بعد بضع صفحات فعلية المفراقة الفكهة التي ذكرتها سابقاً، ذلك أننا بعد بضع صفحات حتى أن يتطلعوا الى، دع عنك أن ينفذوا ويتموا، طموحات الثورة. ويتضمن حتى أن يتطلعوا الى، دع عنك أن ينفذوا ويتموا، طموحات الثورة. ويتضمن هذا الكلام أن الجنسية العربية لا ينبغي أن تخشى لذاتها بل لاخفاقها. وبايجاز، فإن فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق وإيجاز، فإن فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق الأوسط تشكل تهديداً بالضبط لأن الثورة لا يمكن أن تُحقق.

"يكمن المصدر الرئيسي للنزاع السياسي والثورة المحتملة في كثير من بلدان الشرق الأوسط، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم في عجز ما يسمى حالحركات والأنظمة الوطنية> الجذرية عن تدبر، دع عنك حل، المشكلات الاجتماعيةن والاقتصادية، والسياسية النابعة من الاستقلال والى أن تستطيع دول الشرق الأوسط أن تسيطر على نشاطها الاقتصادي وتخلق أو تنتج تقنويتها الخاصة، فإن سبيلها الى التجربة الثورية سيبقى محدوداً. ذلك أن عين الفصلات السياسية الضرورية للثورة لن تكون متوفرة" (143).

اللعنة إن فعلت، واللعنة إن لم تفعل. في هذه السلسلة من التحديدات المنحلة، تنبثق الثورات أوهام عقول مهووسة جنسياً تتكشف بعد تحليل أدق عقولاً عاجزة حتى عن الجنون الذي يحترمه فاتكيوتس بحق – وهو جنون إنساني، لا عربي؛ محسوس، لا مجرد، ليْجنسي، لا جنسي.

تحتـل المكانـة المركزيـة مـن مجموعـة فـاتكيوتس مقالـة برنـارد لـويس "التـصورات الاسـلامية للثـورة". وتبـدو الاسـتراتيجية هنـا مـصفاة منقـاة. إن كثيراً من القراء ليعرفون أن كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة تعني لمتحدثي العربية اليوم، ثورة*؛ وهم سيعرفون ذلك أيضاً من مقدمة فاتكيوتس. إلا أن لويس لا يصف ما تعنيه ثورة حتى عين النهاية من مقالته، بعد أن يكون قد ناقش تصورات مثل دولة، فتنة، وبغاة في سياقها التاريخي والديني في الغالب. والنقطة حالمثارة> هنا هي، رئيسياً، أن "المبدأ الغربي حالقائل> بحق مقاومة الحكومة الفاسدة أجنبي على الفكر الاسلامي" مما يقود الى "الانهزامية" و "الاستكانية" كموقفين سياسيين. وليس ثمة من نقطة واحدة في المقالة يدرك عندها المرء بثقة أين يُفترض أن هذه المصطلحات جميعاً تحدث إلا في مكان ما من تاريخ الألفاظ. وقريباً من نهاية المطاف بأتى هذا:

"في البلدان الناطقة بالعربية كانت كلمة مختلفة قد استخدمت لـ "ألثورة". ويعني الجذر ث-و-ر في العربية الكلاسيكية النهوض (ع. م. نهوض جمل)، الاستثارة أو التحرك، ومن هنا خصوصاً في الأستعمال المغربي، التمرد. وهي كثيراً ما تستخدم في سياق تأسيس حدولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة؛ وهكذا، فإن من يسمون ملوك الطوائف، مثلاً، الذين حكموا اسبانيا في القرن الحادث عشر بعد تفكك الخلافة في قرطبة، يسمون ثوار حأ> (مفرد ثائر). ويعني الاسم حالمصدر> ثورة، أولاً، الهيجان، كما في العبارة المقتبسة في الصحاح، وهو معجم عربي قروسطي سويّ، (انتظر حتى تسكن هذه الثورة) – وتلك وصية بالغة الملاءمة. أما الفعل فإن العجي** يستخدمه بالصيغة ثوران أو إثارة فتنة، بوصفه أحد الأخطار التي ينبغي أن تبط همة الانسان عن ممارسة واجب مقاومة الحكومة الفاسدة. والثورة هي المصطلح الذي استخدمه الكتاب العرب في القرن التاسع عشر للثورة الفرنسية، واستخدمه خلفاؤهم للثورات المقبولة، الداخلية والخارجية، في زمننا الحاضر" (144).

يزدحم المقطع كله بالتعالي وسوء النية والنظرة. لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحط الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها الى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض. الثورة هيجان، فتنة، تأسيس حدولة ذات> سيادة مستقلة صغيرة – ولا شيء أكثر؛ وأفضل نصيحة (لا يمكن، فيما يبدو، أن يقدمها سوى باحث أو سيد غربي) هي "انتظر حتى تسكن الثورة". ومن هذا المسرد المزدري للثورة، لن يكون في وسع المرء أن يعرف أن أعداداً لا تحصى من البشر ملتزمون بها التزاماً فعالاً، بطرق هي من التعقيد والتشابك بحيث يعجز عن إدراكها حتى حخبرة>لويس البحثية المتهكمة. لكن هذا النمط من الوصف المجوهر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين لكن هذا النمط من الوصف المجوهر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين وصانعي السياسة المهتمين بالشرق الأوسط: إن التحركات الثورية بين وستحق من الاهتمام ما تستحقه ثرثرة قرويين سنة. وسيكون كل ما وتستحق من الاهتمام ما تستحقه ثرثرة قرويين سنة. وسيكون كل ما كتبه المستشرقون من مادة شرائعية، للسبب العقائدي نفسه، عاجزاً عن

أن يوضح أو يُعد المرء للغليان الثوري الأكيد في العالم العربي في القرن العشرين. يلمح ربط لويس بين الثورة وبين جمل ينهض وبالهيجان بشكل عام (لا بالصراع من أجل قيم) بصراحة تتجاوز ما هو من عادته الى أن العربي لا يكاد يكون أكثر من كائن عصابي جنسي. فكل لفظة من الألفاظ أو العبارات التي يستخدمها لوصف الثورة مشربة بالجنسية: حرّك، أثار، يقوم. لكنها في معظمها جنسية "سيئة" تلك التي ينسبها الى العرب وفي نهاية المطاف، فما دام العرب غير مجهزين في الواقع للعمل الجاد، فإن هيجانهم حثورانهم> الجنسي لا يتجاوز في نبله جملاً يقوم. وبدلاً من الثورة، ثمة الفتنة، وتأسيس حدولة ذات> سيادة صغيرة، ثم مزيد من الهيجان، ويعادل ذلك القول بأنا لعربي بدلاص من الجماع غير قادر على أن يحقق إلا المداعبة، وجلد عميرة، والادخال والاخراج قبل القذف. وهذه، في يحقد إلا المداعبة، وجلد عميرة، والادخال والاخراج قبل القذف. وهذه، في اعتقادي، هي تضمينات حكلام> لويس، رغم كل ما قد يحيط بمعرفته من لهجة جديث رفيعة. ذلك أنه ما دام حساساً الى هذه الدرجة بالظلال الفرقية التي تملكها الكلمات فلا بد أنه يعي ما كلماته هو من ظلال فرقية أيضاً.

يمثل لـويس حالـة شـيقة للدراسـة المتقـصية لأن مكانتـه فـي العـالم الـسياسي للمؤسـسة الانجلـو – أميركيـة شـرق الأوسـطية مكانـة المستشرق المتفقه، وكل ما يكتبه مشبع بـ "سلطة" <هذا> الحقـل. بيـد أن عملـه لعقـد ونصف العقـد علـى الأقـل لـم يـزل بـصورة رئيـسية عقائـدياً بحـدة، رغـم محاولاته المختلفة <لاسـتخدام> اللطافة الخفية والمفارقة الفكهة. وإنما أذكر عمله قريب العهـد مـثلاً كـاملاً للجـامعي الـذي يـزعم أن عملـه حيمثل> البحث الموضوعي التحرري، لكـن عملـه فـي الحقيقـة يكـاد يكـون إعلامـاً دعائيـاً ضـد مـادة دراسـته. إلا أن هـذا لا ينبغـي أن يفـاجئ الانسـان الذي ألف تاريخ الاستشراق؛ فهو لـيس إلا الأخيـرة – وفـي الغـرب، الأقل تعرضاً للنقد – بين فضائح "تراث البحث".

لقد بلغ من حدة تصميم لويس على أن يفضح، ويضعف، ويجرّح ويشوه حسمعة> العرب والاسلام أن قواه كباحث وكمؤرخ بدت وكأنها تخونه. فهو ينشر، مثلاً، فصلاً بعنوان "ثورة الاسلام" في كتاب صادر عام 1964، ثم يعيد نشر معظم هذه المادة بعد اثنتي عشرة سنة، بتغييرات طفيفة تلائم مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة حمجلة> تعليق) وبعنوان جديد "عودة الاسلام". ومن "ثورة" الى "عودة" ثمة تغير نحو الأسوأ طبعاً، تغير يقصد له لويس أن يوضح لجمهوره الأخير لماذا ما يزال المسلمون (أو العرب) يرفضون أن يهدأوا ويقبلوا سلطان إسرائيل على الشرق الأدنى.

لنمعن النظر في كيف يفعل ذلك. في كلتا قطعتيه يذكر لويس أحداث شغب ضد الامبريالية وقعت في القاهرة عام 1945. ويصفها في كلا الموضعين بأنها ضد اليهود. غير أنه لا يخبرنا في أي الحالتين بأي صورة كانت الأحداث ضد اليهود؛ بل إنه في الواقع يقدم، دليلاً مادياً على كونها ضد اليهود، المعلومات المفاجئة شيئاً ما، أن "عدداً من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية، هوجمت وأصيبت بأضرار". أنظر في الصورة الأولى، المكتوبة عام 1964:

"في 2 تشرين الثاني عام 1945، دعا القادة السياسيون في مصر الى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور. وتطورت هذه المظاهرات بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود، هوجمت خلاله وأصيبت بأضرار كنيسة كاثوليكية، وكنيسة أرمنية، وكنيسة يونانية أرثوذكسية. وما هي، قد يسأل المرء، علاقة الكاثوليك، الأرمن، واليونانيين، بوعد بلفور؟" (145).

والآن صورة تعليق المعدولة، المكتوبة عام 1976:

"إذ أصبحت الحركة القومية شعبية بصورة أصيلة، صادقة، أصبحت كذلك أقل قومية وأكثر دينية – وبكلمات أخرى، أقل عربية وأكثر إسلامية. ففي أوقات الأزمات – ولقد كان ثمة العديد منها في العقود الأخيرة – يطغى الولاء الغريزي الجماعي على كل ولاء آخر. وقد تكفي بضعة أمثلة. في 2 الشرين الثاني عام 1945، قامت مظاهرات في مصر [لاحظ هنا كيف تحاول العبارة "قامت مظاهرات" إظهار الولاء الغريزي؛ أما في الصورة المعدولة الأولى فقد كان "القادة السياسيون" مسؤولين عن الحدث] في ذكرى إصدار الحكومة البريطانية لوعد بلفور. ورغم أن هذا لم يكن بالتأكيد في نية القادة السياسيين الذين رعوا المظاهرة، فقد تطورت بسرعة الى شغب القادة السياسين الذين رعوا المظاهرة، فقد تطورت بسرعة الى شغب وأصيب بأضرار عدد من الكنائس، الكاثوليكية، والأرمنية، واليونانية الأرثوذكسية [تغيير آخر مفيد: الانطباع الذي يخلق هنا هو أن كثيراً من الكنائس، من أنماط ثلاثة، هوجمت؛ أم الصورة المعدولة الأولى فقد خصصت ثلاث كنائس]" (146).

وغرض لويس التماحكي، لا البحثي، هو أن يظهر ، هنا وفي أماكن أخرى، أن الاسلام عقائدية لا سامية، لا دين فقط. وهو يواجه بعض الصعوبة المنطقية في محاولته تأكيد أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وأنه في الوقت نفسه "ليس شعبياً بصورة أصيلة صادقة". لكن هذه المشكلة لا تعيقه طويلاً. وكما تظهر الصورة المعدولة الثانية للنادرة المتميزة التي يرويها، فإنه يتابع ليعلن أن الاسلام ظاهرة قطيعية أو جماهيرية لا عقلانية، تسيطر على المسلمين بالشبوب الانفعالي، والغريزة، والأحقاد الجارفة. والغرض من عرضه كله هو أن يخيف جمهوره، أن يجعله يرفض أبداً أن يتنازل عن قدر بوصة للاسلام. وتبعاً للويس، فإن الاسلام لا يتطور، كما لا يتطور المسلمون؛ بل إنهم كائنون وحسب، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك يتطور المسلمون؛ بل إنهم كائنون وحسب، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك الجوهر الصافي فيهم (تبعاً للويس) الذي يشتمل على كراهية عريقة متجذرة للمسيحيين واليهود. ولويس في كل مكان يكبح جماح نفسه ويمتنع عن إصدار تقريرات مثيرة كهذه صراحة؛ وهو حريص على أن يقول دائماً أن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانها النازيون، ويمتنع عن إصدار تقريرات مثيرة كهذه صراحة؛ وهو حريص على أن يقول دائماً أن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانها النازيون،

غير أن دينهم يمكن بسهولة بالغة أن يسلم نفسه للاسامية، وأنه حفي الواقع> قد فعل ذلك. وكذا هي الحال بالإشارة الى العنصرية العرقية، والعبودية، والشرور الأخرى "الغربية" نوعاً. ولباب عقائدية لويس المتعلقة بالاسلام هو أن الاسلام لا يتغير أبداً؛ ورسالته التبشيرية الآن هي أن ينبئ القطاعات المحافظة بين الجمهور القارئ اليهودي، وأي إنسان آخر يود أن يسمع، أن أي مسرد سياسي، أو تاريخي، أو بحثي للمسلمين ينبغي أن يبدأ أو ينتهي بحقيقة أن المسلمين مسلمون:

"فأن يعترف <المرء> بأن حضارة بأكملها يمكن أن تتخذ الدين ولاء أول لها أمر كبير. حتى اقتراح أمر كهذا يعتبر مسيئاً لدى التحرريين من أصحاب الرأي، الماثلين أبداً على استعداد لاتخاذا موقف حماية مظلل، باسم أولئك الذي يعتبرونهم تحت وصايتهم. وينعكس هذا الآن في العجز القائم، سياسياً، وصحافياً، وبحثياً على حد سواء، عن إدراك أهمية عامل الدين في الشؤون الحاضرة للعالم الاسلامي، وفي اللجوء الناتج عن ذلك الى لغة الجناح اليساري والجناح اليميني، والتقدمي والمحافظ، وما اليها من المصطلحات الغربية، التي يبلغ استخدامها في إيضاح الظواهر السياسية الاسلامية من الدقة والإضاءة ما يبلغه مسرد لمباراة <في لعبة> الكريكيت يقدمه مراسل <صحفي مختص بلعبة> البيسبول. [ولويس مغرم بهذا التشبيه الى درجة أنه يقتبسه حرفياً من مماحكته المكتوبة عام 1964]"

في عمل لاحق، يخبرنا لويس أي المصطلحات أدق وأكثر فائدة، رغم أن المصطلحات <التي يذكرها> لا تبدو أقل "غربية" (مهما كانت "غربية" تعني): فالمسلمون، مثل معظم الشعوب المستعمرة سابقاً، عاجزون عن أن يقولوا الحقيقة أو حتى أن يروها. وهم، تبعاً للويس، مدمنون على الأسطوريات، جنباً الى جنب مع "ما يسمى المدرسة التنقيحية في الولايات المتحدة، التي تنظر الى الوراء الى عصر ذهبي من الفضيلة الأمريكية وتعزو جميع الآثام والجرائم في العالم عملياً الى المؤسسة الحاضرة في بلادهم" (148). وعدا عن كونها مسرداً خبيثاً وخاطئاً كلياً للنظرية التنقيحية، فإن مثل هذه الملاحظة مصممة لوضع لويس في مكانة المؤرخ العظيم الذي يسمو فوق التخلف وضعف النمو التافه لدى من هم مجرد مسلمين وتنقيحيين.

غير أن لويس، من حيث الدقة، ومن حيث أنه يعيش بالقاعدة التي يقررها: "إن الباحث، مع ذلك، لن يخضع لتحيزاته وأهوائه" يفتقر الى اللياقة مع نفسه ومع القضية التي يتبناها. فهو، مثلاً، يردد الدعوى العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائرة للقوميين العرب) دون أن يذكر في الوقت نفسه – في أي مكان، وفي أي من كتاباته – أنه كان ثمة غزو صهيوني واستعمار لفلسطين على الرغم من، وبتعارض مع، السكان الأصليين العرب، وما من إسرائيلي ينكر ذلك، لكن لويس المؤخ

المستشرق يسقطه حمن كلامه>. وهو يتحدث عن غياب الديموقراطية من الشرق الأوسط، باستثناء إسرائيل، دون أن يذكر مرة واحدة تعليمات الدفاع الطارئة التي تستخدمها إسرائيل لحكم العرب؛ وليس لديه ما يقوله كذلك عن "الاعتقال الوقائي" للعرب في إسرائيل، أو عن عشرات المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلتين عسكرياً، أو عن فقدان العرب لحقوق الانسان، وأولها حق الهجرة، في فلسطين سابقاً. وبدلاً حمن هذا كله>، فإن لويس يسمح لنفسه بحرية الباحث في أن يقول إن "الامبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين لرمن طويل تحت اسميهما القديمين، المسيحيين واليهود" (150).

ويقتبس من آراء تبي. إي. لورنس في "الساميين" ليعزز دعواه ضد الاسلام، ولا يناقش الصهيونية أبداً بموازاة الاسلام (كما لو كانت الصهيونية حركة فرنسية، لا حركة دينية)، وهو يحاول في كل مكان أن يظهر أن أي ثورة في أي مكان هي في أفضل الحالات شكل من أشكال "الألفية الهانئة العلمانية"*.

سوف يجد المرء هذا النمط من الاجراءات أقل إثارة للاعتراض إذا اعتبرها إعلاماً دعائياً سياسياً – وذلك ما هي، طبعاً – لولا أنها مرفقة بمواعظ في الموضوعية، والعدالة، والتجرد <التي يتحلى بها> المؤرخ الحق، ويتضمن ذلك دائماً أن المسلمين والعرب عاجزون عن أن يكونوا موضوعيين، أما المستشرقون مثل لويس الذين يكتبون عن المسلمين والعرب فإنهم، تحديداً، وبحكم تدريبهم، وبمجرد كونهم غربيين، موضوعيون. وذلك هو أوج الاستشراق من حيث هو مذهبية جامدة لا تقتصر على أن تحط من قدر موضوعها وتشينه، بل إنه كذلك تعمي ممارسيها. لكن دعنا نصغ أخيراً الى لويس يخبرنا كيف ينبغي على المؤرخ أن يسلك. ولنا ملء الحق في أن نسأل ما إذا كان الشرقيون فقط عرضة للتحيزات والأهواء التي يهاجمها معنفاً:

"إو ولاء [المؤرخ] قد يُؤثر فعلاً في اختياره لموضوع بحثه؛ غير أنه لا ينبغي أن يؤثر على معالجته له. وإذا حدث، خلال حتطور> أبحاثه، أن وجد أن المجموعة التي يوحد هويته بها دائماً على حق، وتلك المجموعات الأخرى التي هي في نزاع معها دائماً على خطأ، فمن المستحسن له بحق أن يتساءل بشك عن سلامة استنتاجاته، وأن يعيد امتحان الفرضية التي قام على أساسها باختيار أدلته وتفسيرها؛ ذلك أنه ليس في طبيعة المجتمعات البشرية [ومجتمع المستشرقين أيضاً، كم يفترض] أن تكون دائماً على حق.

أخيراً ينبغي على المؤرخ أن يكون عادلاً ونزيهاً في الطريقة التي يقدم بها القصة. ولا يعني ذلك القول بأن عليه أن يقتصر على ترداد عار للحقائق المثبتة بدقة بل إن المؤرخ في مراحل عديدة من عمله لا بد أن يصوغ فرضيات ويصدر أحكاماً. والشيء المهم هو أن عليه أن يفعل هذا بشكل واع وصريح، مراجعاً الأدلة التي تخعفها، ممتحناً التفسيرات المحتملة المتعددة، ومقرراً بصراحة ما هو قراره، ولمأذا كيف توصل اليه" (151).

أن نبحث عن حكم واع، عادل، وصريح للويس عن الاسلام الذي عالجه بالطريقة التي بها عالجه، هو أن نبحث دون جدوى. فهو يفضل أن يعمل، كم رأينا، بالايحاء والاشارة الغامزة. بيد أن المرء يشك في أنه يفعل ذلك عن وعي (باستثناء محتمل هو حموقفه من> القضايا "السياسية" مثل تأييد الصهيونية، ومعاداة القومية العربية، والروح الجامحة للحرب الباردة) إذ أنه سيقول دون شك إن تاريخ الاستشراق بأكمله، الذي هو متلق وارث له، قد جعل هذه الاشارات الغامزة والفرضيات حقائق لا جدال فيها.

قد تكون أقل هذه "الحقائق" القاعية عرضة للجدال، وأكثرها غرابة وشـذوذاً (إذ أن مـن الـِصعب جـداً أن يـصدق المـرء أن مـن الممكـن أن تقـرر وتُتبني بالإاشرة الى أي لغة أخرى)، أن اللغة العربية، من حيـث هـي لغـة، هي عقائدية خطرة. وتشكل الشاهد الكلاسيكي لهذه النظرة الـي العربيـة مقالـة إي. شـوبي "تـأثير اللغـة العربيـة علـي التركيـب النفـسي للعـرب" (152). ويوصف مؤلف المقالة بأنه "عالم نفس تلقى تدريبه في كـلا علـم النفس الطبي وعلم النفس الاجتماعي"، ويفترض المـرء بداهـة أن الـسبب في كون آرائه لقيت رواجاً كهذا هو أنه عربي (وعربي دائن لذاته ،عـلاوة). والمنظومة التي يقترحها المؤلف ساذجة الى درجة تثير الشفقة، وربما كان ذلك لأنه ليس لديه أدنى مفهوم لماهية اللغة وكيف تفعل اللغـة. علـي أي حال، إن العناوين الفرعية لمقالته لتفصح بالكثير عن قصته؛ فالعربية تتميز بـ "ضبابية عامة للفكر" و "الافراط في التأكيد على العلامـات اللغويـة". و"الافراط في الجزم والمبالغة". ويكثر الاقتباس من شوبي والاشارة اليه كسلطة مرجعية لأنه يتحدث مثل فارس يمتلك ناصية الكلمات عظيم يلعب ألعاباً دون قدر كبير من جدية ودونما هـدف. والـبكم جـزء هـام مما يتحـدث شوبي عنه، إذ أنه في مقالته كلها لا يقتبس مرة واحدة من الأدب الـذي يفخـر بـه العربـي فخـراً لا حـدود لـه. أيـن تـؤثر العربيـة، إذن، علـي العقـل العربي؟ حصرياً ضمن العالم الأساطيري الذي يخلقه الاستشراق للعربي. فالعربي علامة للـبكم موحـداً بدرجـة عاليـة حتـي اليـأس مـن الافـراط فـي الافصاح، الفقر موحداً بالافراط. وإن كون نتيجة كهذه يمكن أن تبلغ بوسائل فقـه لغويـة ليـشـهد علـي النهايـة المحزنـة لتـراث فقـه لغـوي كـان معقـداً متـشابكاً سـابقاً، يتمثـل اليـوم فـي أفـراد نـادرين جـداً فقـط. إن اعتمـاد المستشرق اليوم على "فقه اللغة" هو آخر عاهات فرع من فروع المعرفة بحثى تحول كلياً الى معرفة خابرة عقائدية في العلوم الاجتماعية.

في كل ما لم أزل أناقشه، تلعب لغة الاستشراق دوراً طاغياً. فهي تقرن الأضداد بوصفها "طبيعية"، وهي تقدم الأنماط الانسانية بعبارات جاهزة ومناهج بحثية، وهي تنسب الحقيقية والقدرة الاشارية لأشياء (هي ألفاظ أخرى) من اختراعها . إن اللغة الأسطورية إنشاء، أي أنها لا يمكن أن تكون إلا منتظمة؛ والمرء في الحقيقة لا يصنع الانشاء متى شاء، أو التقريرات التي يتضمنها، دون أن ينتمي أولاً – بشكل لا واع في بعض الحالات، إنما لا إرادياً في أية حال – إلى العقائدية والمؤسسات التي تضمن وجودها، وهذه المؤسسات هي دائماً مؤسسات مجتمع متقدم يتعامل مع مجتمع أقل تقدماً، ثقافة قوية تواجه ثقافة ضعيفة، والملمح الرئيسي في الانشاء الأسطوري هو أنه يخفي أصوله كم يخفي أصول ما يصفه. "فالعرب" يُعرضون في صور أنماط سكونية، مثالية تقريباً، لا كمخلوقات ذوي طاقة كامنة في طريقها إلى التحقق ولا كتاريخ يصنع. وتسمح القيمة المبالغ فيها التي يكدسها حالاستشراق> فوق اللغة العربةي للمستشرق بجعل اللغة معادلة للعقل، والمجتمع، والتاريخ، والطبيعة. واللغو، بالنسبة للمستشرق، تنطق الشرقي العربي، وليس العكس.

شـرقيون، شـرقيون، شـرقيون. ثمـة تـضمينات خطيـرة لنظـام الاختلاقـات العقائدية الذي ما فتئت أسـميه الاستـشراق، لا لأنـه فكريـاً قابـل للتجـريح والطعن وحسب. ذلك أن الولايات المتحدة اليوم ذات استثمارات ضخمة في الشرق الأوسط، أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض: وخبراء الـشرق الأوسـط الـذين يقـدمون المـشورة لـصانعي الـسياسة مفعومـون بالاستـشراق عـن بكـرة أبـيهم تقريبـاً. ومعظـم هـذه الاسـتثمارات مبنيـة، بـشكل ملائـم تمامـاً، علـي أسـس مـن الرمـال، مـا دام الخبـراء يـشيرون بسياسات بناء على تجريدات قابلة للتسويق مثل النخبة السياسية، والتحــديث، والاســتقرار، ومعظمــه هــي ببــساطة النمــاذج المنمطــة الاستـشراقية القديمـة وقـد كَـسيت بالمـصطلح الـسياسي المعاظـل، ومعظمها كان قاصراً تماماص عن وصف ما حدث منذ عهد قريب في لبنان أو قبـل ذلـك فـي المقاومـة الـشعبية الفلـسطينية لإسـرائيل. ويحـاول المستـشرق الآن أن يعـاين الـشرق بوصـفه غربـاً مقلـداً لا يـستطيع، تبعـاً لبرنارد لـويس، أن يحـسّن نفـسـه إلا حـين تـصبح قومتيـه "علـي اسـتعداد للتلاؤم مع الغرب" (153). وإذا اتجه العـرب، أو المـسلمون، أو العـالم الثالـث أو الرابع، أثناء ذلك، وجهة غير متوقعة بعد كل حساب، فلن يفاجئنا أن نجد مستـشرقاً يخبرنـا بـأن ذلـك يـشـهد علـي طبيعـة الـشرقيين المتأصـلة واستحالة تغييرها ويبرهن، من ثم، على أنهم غير أهل للثقةً.

لا يمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق الحقيقي مختلف عن الصور الوجهية التي يقدمها المستشرقون له، أو بالقول إن المستشرقين، ما داموا غربيين في معظم الحالات، لا يمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حساً داخلياً بماهية الشرق. فكلتا هاتين المقولتين زائفة. وليست أطروحة هذا الكتاب أن يقترح أن ثمة شيئاً اسمه شرق حقيقي أو صحيح (اسلامي، أو عربي، أو أي شيء آخر)؛ كما أنها ليست أن يُقدم تأكيداً للامتياز الحتمى لمنظور "داخلي" بالقياس الى منظور "خارجي"، لنستخدم تمييز روبرت ك. ميرتن المفيد. بل على العكس، فأنا

ما برحت أطرح منظومة أن "الشرق" نفسه هو كيان مكون مشكل، وأن مفهوم أن ثمة فضاءات جغرافية ذات سكان أصليين، "مختلفين" جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس دين ما، أو ثقافة ما، أو جوهر عرقي ما، يختص بذلك الفضاء الجغرافي ويلائمه، هو الى حد معادل فكرة تتطلب الكثير من النقاش والمناظرة. وأنا بالتأكيد لا أؤمن بالمقول المحدودة بأن الإنسان الأسود فقطي ستطيع أن يكتب عن السود، والمسلم عن المسلمين، وهكذا.

بيد أن الاستشراق، رغم إخفاقاته، ومصطلحه المعاظل الذي يثير الشفقة، وعرقيته التي لا تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها. وبالفعل، فإن ثمة ما يدعو الى القلق في كون تأثيره قد انتشر الى "الشرق" نفسه: فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية(وباليابانية، واللهجات الهندية المختلفة، واللغات الشرقية الأخرى، دون شك) تمتلئ بتحليلات من الدرجة الثانية لـ "العقل العربي"، والاسلام، وأساطير اخرى، يقوم بها <كتاب> عرب. وقد انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة الآن وقد أضافت الأموال والموارد العربية رهجة فتنة لا يستهان بها الى "الانشغال" التقليدي بالشرق الهام استراتيجياً. والحقيقة هي أن الاستشراق قد استُوعب بنجاح من قبل الامبريالية الجديدة، حيث لا تفنّد منطلقاته السائدة، بل إنها لتثبت وتؤكد، المخطط الامبريالي المستمر للسيطرة على آسيا.

في الجزء الوحيد من الـشرق الـذي أسـتطيع أن أتحـدث عنـه بـشـيء مـن المعرفة المباشرة، يمكن اعتبار التلاؤم المتبادل بين الطبقة المفكرة والامبريالية الجديدة أحد الانتصارات الخاصة للاستشراق. فالعالم العربي اليوم كوكب تابع، فكرياً، وسياسياً، وثقافياً للولايات المتحدة . وليس هذا في ذاته شيء يدعو الى الرثاء؛ غير أن الـشكل المحـدد بعلاقـة التكوكبيـة نفسه يدعو الَّى ذلك. خذ بعين الاعتبار أولاً أن الجامعات في العالم العربـي تدار بشكل عام تبعاً لنسق ما مـوروث عـن، أو مفـروض مباشـرة مـن قبـل، قوة مستعمرة سابقة. وتجعل الظروف الجديدة واقعيات المنهج الدراسي قبيحة حتى الرعب تقريباً: صفوف يحتشد فيها مئات الطلبـة، جهـاز تـدريس مـدرب تـدريباً سـيئاً، ومرهـق بالعمـل، ويتلقـي رواتـب سـيئة، تعيينـان سياسية، الغياب شبه المطلق للأبحاث المتقدمة ولوسائل البحث العلمي، وأهـم مـن ذلـك، الافتقـار الـي مكتبـة واحـدة لائقـة فـي المنطقـة بأسرها. وفيما كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا على الآفاق الفكريـة في الشرق بفضل أهميتهما وثرائهما، فإن الولايات المتحدة هـي التـي تحتـل تلـك المكانـة الآن، بـصورة تـؤدي الـي النتيجـة التاليـة: وهـي أن القلـة مـن الطللاب اللذين يبلشرون بخيلر واللذين ينجحلون فلي الارتقاء عبلر النظام <التعليمــي> يتلقــون التــشجيع للحــضور الــي الولايــات المتحــدة لمتابعــة دراساتهم العليا. وفيما يظل صحيحاً أن بعض طلاب العالم العربي ما يزالون يذهبون الى أوروبا للدراسة، فإن الغالبةي العظمميي يأتون الى الولايات

المتحدة؛ ويصدق هذا على طلاب ما يُسمى الدول الجذرية بقدر ما يصدق على الدول المحافظة كالمملكة العربية السعودية والكويت. والي جانب ذلك، فإن نظام الرعاية في <عـالم> الدراسـة، والأعمـال، والبحـث العلمـي يضع الولايات المتحدة في موضع الآمرة ذات السلطة الكلية على الأمور؛ فالمصدر مهما بلغ من عدم كونه مصدراً حقيقياً، يعتبر الولايات المتحدة. ثمــة عــاملان يجعــلان الموقــف حتــي الــي درجــة أبعــد وضــوحاً نــصراً للاستشراق. ويقدر ما يسع المرء أن يصدر تعميماً كاسحاً، فإن الميول المحسوسة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسير على هـدي النماذج الأوروبية والأمريكية. وحين قال طبه حبسين عبام 1936 عبن الثقافية العربية إنها أوروبية، لا شرقية، فقد كان يسجل هوية النخبة الثقافية المصرية، الت يكان هو أحد أعضائها المتميزين تميزاً كبيراً. ويصدق الـشِيء ذاته على النخبة العربية اليوم، على الـرغم مـن أن التيـار القـوي مـن أفكـار لعالم الثالث المناهض للامبريالية الـذي أخـذ بالمنطقـة بقـوة منـذ أوائـل الــ 1950 (ات) قد لطّف من حدة الحد الغربي للثقافة المسيطرة. وإضافة، فإن العالم العربي والاسلامي يبقى قوة من الدرجة الثانية على صعيد انتاج الثقافة، والمعرفة، والبحث. وعلى المرء هنا أن يكون واقعياً تماماً فيما يخص استخدام مصطلحات سياسة القوى لوصف الموقف السائد. فما من باحث عربي أو إسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجلات البحثية، والمعاهد، والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا؛ غيـر أن العكـس ليس بصحيح. ليس هناك، مثلاً، مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليـوم، بالـضبط كمـا أنـه لـيس ثمـة مـن مؤسـسـة تعليمية عربية واحدة قادرة على مضاهاة أماكن مثل أكـسـفورد، وهـارفرد، و ج ك ل آ <جامعة كاليفورنيا – لوس أنجلس> في دراسة العالم العربـي، دع عنك أي موضوع آخر غير شرقي. والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الـشرقيين) ما يزالون يريـدون الحـضور <الـي الولايـات المتحـدة> والجلـوس عنـد أقـدام المستـشرقين الأمـريكيين، ثـم العودة فيما بعبد لتكبرار التشعيرات اللغويبة التبي منا فتئبت أصنفها بأنها مـذهبيات جامـدة اسـتـشراقية علـي مـسامع جمهـورهم المحلـي. ونظـام إعادة إنتاج كهذا يجعل من الحتمى أن يستخدم الباحث الـشرقي تدريبـه الأميركي ليشعر بالفوقية على أبناء وطنـه لأنـه قـادر علـي "تـدير" النظـام الاستشراقي <وفهمه واستخدامه>؛ أما في علاقته بمن هم أسمى منه مكانة، المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين، فإنه سيبقى "المخبر الـذي يتاح له البقاء فيه بعد إنهاء تدريبه المتقدم. حومين ثـم> فإن معظـم المساقات الأولية في اللغات الـشرقية تَـدرس مـن قبـل "مخبـرين أصـليين" في جامعات الولايات المتحدة اليوم؛ وكذلك، فإن القوة ضمن النظام (في الجامعـات، والمؤســسـات، ومـا اليهـا) هــي حـصرياً تقريبـاً فـَـي أيـدي عيـر الـشرقيين، رغـم أن نـسبة الـشرقيين الـي غيـر الـشرقيين بـين الأسـاتذة المقيمين لا تعطي الأفضلية لغير الشرقيين الي هذه الدرجة الخارقة.

ثمة إشارات أخرى كثيرة مـن أنمـاط مختلفـة الـي الكيفـةي التـي يـتم بهـا الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يـتم عـن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من قبل الولايات المتحدة. وإنها لصدمة موقظة أن نجد، على سبيل المثال، أنه فيما توجد عشرات من المنظمـات لدراسـة الـشرق العربـي والاسـلامي فـي الولايـات المتحـدة، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الـشرق لدراسـة الولايـات المتحـدة، وهـي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة. وأسوأ من هـذا، لا يكاد يكون ثمة من معهد ذي مكانة حتى متواضعة في الـشرق مكـرس لدراسة الشرق <نفسه>. غير أن هذا كله، في اعتقادي، ضئيل بالمقارنة مع العامل الثاني الـذي يـسهم فـي انتـصار الاستـشراق: وهـو حقيقـة حطفيان> الاسـتهلاكية فـي الـشرق. فالعـالم العربـي أو الاسـلامي عامـة عالق في صنارة نظام السوق الغربي. وما من أحد يحتاج التي التذكير بـأن النفط، المورد الأعظم للمنطقة، قد امتص امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة. ولا أعنى بذلك وحسب أن شركات النفط العظيمـة واقعـة تحت سيطرة النظام الاقتصادي الاميركي؛ بل أعنى أيضاً أن قاعـدة عائـدات النفط العربية، كي لا نقول شيئاً عن التسويق، والبحث، والإدارة الصناعية، قائمة في الولايات المتحدة. وقـد جعـل هـذا مـن أثريـاء الـنفط العـرب عمليـاً م ستهلكين هائلين للـصادرات الأميركيـة. والنقطـة التـي أثيرهـا هـي أن العلاقة علاقة وحيدة الاتجاه، تمثل فيها الولايات المتحدة زبوناً مختاراً لعـدد ضئيل جداً من المنتجات (الـنفط، واليـد العاملـة الرخيـصة، رئيـسياً)، ويمثـل العرب مستهلكين شديدي التنوع لعدد هائل من منتجات الولايات المتحـدة، المادية والعقائدية.

وقد كان لهذا عواقب كثيرة. ثمة عملية تسوية هائلة للذوق في المنطقة، متجسدة لا في الترانزستورات، والجينز الزرقاء، والكوكا كولا وحسب، بل كذلك في الصور الثقافية للشرق التي توفرها وسائل الاعلام الأميركية وتستهلكها دون تفكير جماهير التلفاز الضخمة. وليست المفارقة الضدية المتجسدة في أن يعتبر عربي نفسه "عربياً" من النمط الذي تنتج وتسوقه هوليوود سوى النتيجة الأكثر بساطة لما أشير اليه.

وهناك نتيجة أخرى هي أن اقتصاد السوق الغربي وتوجهه الاستهلاكي خلقا (ويخلقان بنسبة متسارعة) طبقة من المتعلمين يوجه تشكلهم الفكري نحو إرضاء حاجات السوق. فثمة تأكيد كبير على الهندسة، والأعمال، والاقتصاد، مما هو واضح؛ لكن حطبقة> رجال الفكر حالانتلجنسيا> هي ذاتها عنصر مساعد فيما تعتبره الاتجاهات الرئيسية التي أطفئت في الغرب.

وقد رُسم دور هذه <الطبقة> وصيغ لها بوصفها طبقة "محدثنة"، أي أنها تمنح الشرعية والسلطة المرجعية لأفكار حول التحديث، والتقدم، والثقافة تتلقاها من الولايات المتحدة بصورة رئيسية. ويقوم الدليل الباهر على هذا في العلوم الاجتماعية و، بما يفاجئ الى درجة كبيرة، بين المفكرين الجذريين الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية الى العالم الثالث، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب. وهكذان، فإذ ينجلي كل شيء ثمة تقبل مشارك في صور الاستشراق ومذاهبه، وثمة أيضاً تعزيز قوي جداً لهذا في التبادل الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي: فالشرق الحديث، بإيجاز، يشارك في شرقنة نفسه.

لكن، ختاماً، ماذا عن بديل ما للاستشراق؟ هل هذا الكتـاب منظومـة تتخـذ موقفاً ضـد شــيء مـا وحـسب، دون اتخـاذ موقـف لـصالح شــيء <آخـر> إيجابي؟ لقد تحدثت هنا وهناك خلال تطور هذا الكتاب عن منطلقات جديدة تقوم بتجريد ما يسمى الدراسات الاقليمية مـن اسـتعماريتها – أعمـال أنـور عبد الملك، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة هـلْ للدراسـات شـرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التي قدمها باحثون متعددون في أوروبا، والولايات المتحدة، والشرق الأدني – (155) غير أنني لـم أحـاول سوى أن أذكرها أو ألمح اليها بـسرعة. لقـد كـان مـشروعي وصـف نظـام معين من الأفكار، لا إزاحة النظام وإحلال نظام جديـد محلـه، بـأي شـكل. وإضافة، فقد حاولت أن أثير طقماً كاملاً من الأسئلة العلائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية: كيف يمثل المرء ثقافة أخرى؟ ما هـي الثقافـة الأخرى؟ هـل مفهـوم ثقافـة (أو عـرق، أو ديـن، أو حـضارة) متميـزة مفهـوم مفيد، أم أنه ينتهي دائماً الي أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حين يناقش المرء ثقافته الخاصة) أو في العدائية والعدوان (حين يناقش المرء الــ "آخـر")؟ وهــي تهـم الفـروق الثقافيـة، والدينيـة ، والعرقيـة أكثـر ممـا تهـم الفصلات الاجتصادية، أو الـسيا تاريخيـة؟ كيـف تكتـسب الأفكـار سـلطة، و "عاديةمعيارية"، بل حتى مقام الحقيقة "الطبيعية"؟ ما هو دور المفكر؟ هـل هو موجود من أجل أن يظهر سريانية الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهمـا؟ وأي أهمية ينبغي عليه أن يسند للوعى النقدي المستقل، الوعي النقـدي الضدي؟

آمل أن تكون بعض أجوبتي على هذه الأسئلة متضمنة فيم سبق، لكنني قد أستطيع الحديث عن بعضها بصورة أكثر جلاء بقليل. إن الاستشراق، كما وصفت خصائصه في هذه الدراسة، يضع موضع التساؤل لا إمكانية البحث اللاسياسي وحسب، بل كذلك حكمة قيام علاقة وثيق بإفراط بين الباحث والدولة. وجلي بالقدر نفسه، في اعتقادي، أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطأ من الفكر مقنعاً باستمرار سوف تستمر بالحاح: وتلك مسأل مؤسسية بشكل عام. على أية حال، ثمة توقع عقلاني لدي شخصياً بأنه ليس حتمياً أن يظل الاستشراق، كم لا يزال حتى الآن، دون تحد، فكرياً وعقائدياً، وسياسياً.

ما كنت لآخذ على عاتقي كتاباً من هذا النوع لولا أنني أومن أيضاً بـأن ثمـة تراث بحث لا يبلغ الدرجة نفسـها من الفسـاد، أو على الأقل من العمى عـن

الواقع الانساني، التي يصلها الطراز الذي ما برحت بصورة رئيسية أصوره. فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي، والدين، والحضارة، والتركيب الاجتماعي، وعلم الانسان، حفي العالم الاسلامي> الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي. وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث النقابي <المهني> للاستشراق على الباحث الذي لا يظل يقظا دائماً ولا يظل وعيه الفردي كباحث على أهبة الاستعداد ضد الأفكار الموروثة التي تورّث بسهولة مفرطة ضمن المهنة. ومن ثم، فإن الاحتمال الأقوى هو أن يتم إنتاج العمل الشيق من قبل باحثين يكون ولاؤهم ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً، لا لـ "حقل" كالاستشراق محدد إما شرائعياً، أو امبريالياً، أو جغرافياً. وثمة مثل شيق قريب العهد هو دراسات كلفورد غيرتس في علم الانسان، واهتمام غيرتس بالاسلام من المحسوسية والتفردية بحيث أنه يستقي روح الحياة مين المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس من المسبقة، ومذاهبه.

مـن جهـة أخـري، إن البـاحثين والنقـاد الـذين تلقـوا تـدريبهم فـي فـروع الاستشراق التقليديـة قـادرون تمامـاً علـي تحريـر أنفـسـهم مـن الـسـترة المفصلة العقائدية القديمة. فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون <مثلاً> يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامة وانـضباطاً، غير أن ما يمـنح الحيويـة لاكتناهاتهمـا حتـي لمـشكلات تقليديـة هـو وعـي الـذات المنهجــي لـديهما. فلـئن كـان الاستـشراق تاريخيـاً لـم يـزل معتـداً بنفسه، معزولاً بمناعة، مفرطاً في الثقة، وضعياً، بطرقه ومقدماته، إن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضع منهجه، انعكاسـياً، للتحليـل النقـدي المتقصي. وهذا هو ما يميز بيرك ورودنسون، كلاً بطريقته الخاصة. فما يجده المرء في عمليهما هو دائماً ، وقبل كل شيء، حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهما، ثم اتحان، ذاتي مستمر لمناهجهما وممارسـاتهما، ومحاولة دائبة لابقاء عملهما قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مـذهبي مسبق. ويقيناً أن بيرك ورودنسون، مثل أنور عبد الملك وروجـر أوون، يعيـان أن دراسة الانسان والمجتمع – سواء أكان شرقياً أو غير شرقي – تؤدي على الوجه الأفضل في الحقـل العـريض للدراسـات الانـسانية كلهـا؛ ولـذلك فإن هؤلاء الباحثين هم قراء انتقاديون، وطلاب لما يحدث في حقول أخرى. فتنبه بيرك الى الاكتشافات الحديثة في علم الانسان البنيوي، ورودنسون الى النظرية علـم الاجتماعيـة والـسياسية، وأوون الـي التـاريخ الاقتـصادي: كل ذلك يشكل مصوبات قيمةً ناجعة مستحضرة من العلوم الانسانية المعاصرة الى دراسة ما يسمى مشكلات شرقية.

بيد أنه لا مفر من حقيقة أننا حتى إذا تجاهلنا التمييز الاستشراقي بين "هم" وبين "نا"، فإن سلسلة قوية من الوقائع السياسية والعقائدية في النهاية تنفح تراث البحث اليوم. وما من مهرب لأحد من التعامل مع الانقسام الى شمال / جنوب، إن لم يكن مع شرق / غرب؛ من يملكون / من لا يملكون؛ الامبريالي / المناهض للامبريالية؛ الأبيض / الملون. وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بانها غير موجودة؛ بل على العكس، فإن الاستشراق المعاصر يعلمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج عن المراءاة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوتراً وجعلها أثيمة ودائمة في آن واحد، غير أن تراث بحث "تقدمياً" تماحكياً علناً ومؤمناً بصوابه دائماً، يمكن بسهولة بالغة أن يتفسخ وينتهي الى هجوع مذهبي

إن إحساسي الخاص بالمشكلة لجليُّ في طراز الأسئلة التي صغتها أعلاه. لقد علَّمنا الفكر والتجربة الحديثان أن نكون حساسين يقظين لما هـو منشبك في <عملية> التمثيل، في دراسـة الأخـر، في التفكيـر العرقـي، في القبول غير النقدي والذي يتم دون تفكير للـسلطة والأفكـار الـسلطوية، في النور الاجتماسي للمفكرين، في القيمة العظيمة لنوعي النقادي الشاك اللايقيني. وإذا تذكرنا أن دراسة التجربـة الانـسانية تكـون عـادة ذات عاقبة أخلاقية، كي لا نقول شيئاً عن العاقبة السياسية سواء بالمعنى الأفضل أو الأسوأ، فقد لا نكون غير مكترثين بما نفعلـه كبـاحثين. وأي معيـار أفضل للباحث من الحرية والمعرفة الانسانيتين. وربما كـان ينبغـي أن نتـذكر ايـضاً أن دراســة الانــسان فــي المجتمــع تقــوم علــي التــاريخ والتجربــة الانسانيين، لا على تجريدات يصدرها أساتذة الجامعات، ولا على قوانين معماة مبهمة أو نَظُم اعتباطية. فالمشكلةإذن هـي جعـل الدراسـةت تلائـم التجربة وجعلها بطريقة ما مشكَّلة من قبل التجربة، التي ستضاء والتي قـد تتغير بفعل الدراسة. وينبغي، بأي ثمـن، أن يُتجنـب هـدف شـرقنة الـشرق مرة بعد مرة، تجنباً يؤدي الى نتائج لا يسعها إلا أن تصفى المعرفـة وتخفـف من غرور الباحث. فمن دون "الشرق" سيوجد باحثون، ونقاد، ومفكرون، وكَأَنْنَاتُ بَشْرِية. تكون التمييزات العنصرية والعرقية، والقومية، أقل أهمية بالنسبة لهم من المشروع المشترك لاعلاء شأن المجتمع الانساني.

إنني لأؤمن، على الصعيد الايجابي – ولقد حاولت في أعمال أخرى أن أظهر ذلك – بأن قدراً كافياً من العمل يؤدي اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة، ومناهج، وأفكار بميسورها أن تتخلص من النماذج المنمطة العرقية، والعقائدية، والامبريالية من النوع الذي قدمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي. وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانياً بقدر ما هو إخفاق فكري؛ ذلك أن الاستشراق، إذ كان عليه أن يتخذ موقف تضاد لا يمكن تخفيفه بإزاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبية غريبة على عالمه الخاص، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية، وأخفى أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية. ويمكن الآن تحدي التسلط وأخفى للاستشراق ولكل ما يمثله، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء

العـام لعـدد كبيـر مـن شـعوب الأرض الـى <درجـة> الـوعي الـسياسي والتاريخي في القرن العشرين.

وإذا كان لهذا الكتاب من فائدة في المستقبل، فسيكون ذلك له بوصفه إسهاماً متواضعاً في حطرح> هذا التحدي، وبوصفه تحذيراً! من أن أنظمة فكرية كالاستشراق، وإنشاءات القوة، والاختلافات العقائدية – وكلها أصفاد من سبك العقل وصياغته – يمكن أن تصنع، وتُطبق، وتُحرس بسهولة مفرطة. وفوق كل شيء، فإنني لآمل أن أكون قد أظهرت لقارئي أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب، فلن يجد "شرقي" سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال – واحتمال قوي جداً – بأن يقوم بدراسة "شرقيين" جدد – أو "غربيين" – من صنع يديه. وإذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فإنه ليكمن في كونها تذكيراً بالانحلال الاغوائي للمعرفة، أي معرفة، وفي أي مكان، وفي كل زمان.



www.diwanalarab.com

مكتبة ديوان العرب تقدم لكم

الاستشراق الإشارات إشارات رقم 1

الفصل الأول التعرف على الشرق

- * نسبة الى روجر بيكن. (كل الهوامش هي من المعرّب).
- ** "المسح" كما في علم المساحة، لا المسح بمعنى الإزالة.
- * يحمل اللقب دلالة سلبية ، وهو يمثل استخداماً من نمط التورية عن طريق استغلال الجناس اللفظي بين Bearing الاسم وبين overbearing المشتقة من الفعل overbearing المتعدد المعاني. ومنمعانيه الغلبة والطغيان بالرأي.
- * ترجمة مقترحة للكلمة الانكليزية سنسسس لتجسيد نزعة محدودة في التعامل مع العالم عن طريق استخدام القوة العسكرية.

** صيغة مقترحــة لترجمــة الــصيغة الانكليزيــة + ساستخدام فو (فوق) + الصفة.

Fundgraben Des Orientes*

Oriento Moderno *

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها: شرقنة الشرق

* "التخريج" هنا بمعنى الاخراج الى الخارج، أو تحويل الشيء الى شيء خارجي.

Commedia Dell'arte

مشاريع

* عنـوان كتـاب غيبـون: انحـدار الامبراطوريـة الرومانيـة وسقوطها

أزمات

* أود أن أعترف أنني عاجز عن فهم العبارة، Sidonia States (المترجم)

الفصل الثاني حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديدها، والدين المعلمن

* نـسبة الـى "الكتـاب المقـدس" بنـاء علـى التـسمية القرآنية "أهل الكتاب".

سلفستر دو ساسي، وارنست رينان: علم الانسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي

* الكلمة التي تظهر في النص هي الـ Shathur وتبدو لي خطأ (مطبعياً؟) صوابه الـ Shadhur

Journal Des Debates *

الحج والحجاج، بريطانيين وفرنسيين

* النسبة هنا الى الكتاب المقدس

* النسبة هنا الى الشاعر الرومانسي الانكليزي شلي <Shelley>

* الأيونيون: من الهلينيين الذين سكنوا أتيكا، غربي آسيا الصغرى.

** وأود أن أعترف بعجزي عن فهم الدلالة الدقيقة للكلمة المنحوتة هنا، Parapilgrimage. قا مع paramilitary مثلاً.

الفصل الثالث الاستشراق الكامن والظاهر

* "المدينة"، بالتعريف، هي مركز المؤسسة المالية في لندن

الاسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا: دنيوية الاستشراق

Revue Des Deux Mondes *

* الأسينيين: جماعة يهودية دينية سرية، كشف عنها النقاب اكتشاف خربة قمران، قرب البحر الميت.

Les Cahiers Du Mois *

الاستشراق الأنجلو ـ فرنسي الحديث في ذروة الازدهار

Esprit *

* المناهضة للآلية، نسبة الى جماعة عمالية حطمت الماكينات في المصانع أوائل القرن التاسع عشر، حرصاً على الأيدي العاملة.

المرحلة الأخيرة

* الفاشية بما هي الظاهرة الكلية التي كانت النازية إحدى حركاتها. وقد كان هرب فون غرونباوم من النازية تحديداً.

* الـذين درسـوا معـاً فـي المدرسـة الابتدائيـة فمـا فـوق وتشـدهم لذلك مصالح وتصورات مشـتركة للعالم

Commentary *

* "عقدة أحكم شدها غورديوس ملك فريجيا، وقد زعموا أنه لن يحلها إلا سيد آسية المقبل، فجاء الاسكندر الكبير وقطعها بسيفه" المورد.

* واضح أن هذه الجملة حشو بالنسبة للقارئ العربي. لكنها في النص الانكليزي تترجم كلمة "ثورة" العربية الى معادلتها الانكليزية Revolution. لذلك يمكن أن تترجم الجملة كما يلي: "إن كثيراً من القراء يعرفون ما تعنيه كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة لمتحدثي العربية اليوم".

** هكذا في النص Al-Iji

* الألفية: الايمان بالعصر الألفي الهانئ الـذي يحكـم فيـه المسيح العالم

إشارات رقم 2

- في صفحات تالية يجد القارئ الاشارات كاملة بنصفها الانكليزي. أما الاشارات المترجمة هنا فتقتصر على تلك التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارئ العربي، دون ذكر أسماء المؤلفين وعناوين المراجع الواردة في الاشارات الأصلية. وقد اكتفي في الاشارات العربية بترجمة عناوين عدد من الكتب إما لأنها صدرت بالعربية أو من أجل السياق العام للجملة. أما أرقام الاشارات هنا فقد بقيت كما هي في النص الأصلى.
 - استخدمت في الاشارات الرموز التالية:

را: راجع

يلي: أدناه، في هامش لاحق

سا: المرجع الوارد في الهامش السابق

<المرجع المـذكور>: يـشير الـى المرجع، مقالـة أو كتابـاً، الـذي يـورده المؤلـف فـي الهـامش الأصـلي الانكليزي.

المقدمة

16. المقطع الكامل ، الذي لا تثبته ترجمـة هـور وسـميث، يوجد في كتاب غرامشـي <المذكور في الاشـارة>

الفصل الأول مجال الاستشراق

- هذا الاقتباس، والاقتباس السابق له من خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم، مأخوذان من <المرجع المشار اليه>. را. أيضاً <المرجع المشار اليه>. كان خطاب بلفور دفاعاً عن سياسة إلدن غورست في مصر؛ ومن أجل مناقشة للموضوع را. <المرجع المشار اليه>.
- 2. را. كذلك <المرجع المذكور> حيث يشار الى أن بلفور قد تحدث حتى في وقت متأخر، هو 1926، عن مصر ـ دون حــس بالمفارقــة الفكهــة ـ بوصــفها "دولــة مستقلة".
- 6. ومن أجل وجهة نظر بريطانية في السياسة البريطانية في منصر تتعارض مع نظرة كرومر، را.
 < المرجع المذكور>. وثمة مناقشة قيمة للمعارضة المصرية للحكم البريطاني في <المرجع المذكور>.
 - 8. مقتبس في <المرجع المذكور>.
 - 10 مقتبس في <المرجع المذكور>.
 - 11 ـ توجد العبارة في <المرجع المذكور>.

18-را. أيضاً <المرجع المذكور، حيث يقول>: "وكان ذا أهمية خاصة التشريع الحادي عشر الذي قضى بتأسيس كراس لتدريس العبرية، واليونانية، والعربية، والكلدانية في الجامعات الرئيسية. وكان صاحب الاقتراح ريموند للْ، الذي دعا الى تعلم العربية بوصفه أفضل الوسائل لارتداد العرب <الـي المـسيحية>. ورغم أن التشريع بقي دون تأثير تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية، فإن قبوله يشير الـي تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية، فإن قبوله يشير الـي نمـو الفكـرة التبشيرية في الغـرب. وقـد كـان غريغـوري العاشر أمل قبل ذلك بارتداد المغـول <الـي المـسيحية>، كما كان الأخوة الفرنسيسكان قد توغلوا الى أعماق آسـيا في حماستهم التبشيرية. ومع أن هذه الآمال لم تتحقـق، فإن الروح التبشيرية تنامت".

19- ومن أجل موقف معاكس دال را. <المرجع المذكور>.

31- ومـن أجـل مزيـد مـن المناقـشة للتمييـز الأوروبـي ـ الشـرقي، را. <المرجع المذكور>.

46- والنقطة التي يثيرها غالان هي أن ديربيلو قدم معرفة حقيقية، لا خرافة أو أسطورة من النوع الذي يرتبط في الذهن "بعجائب الشرق".

47- مـن أجـل حالـة المعرفـة الاستـشراقية قبـل ديربيلـو مباشـرة، را. <المرجع المذكور>.

53- مقتبس في <المرجع المذكور>.

68- مقتبس من <المرجع المذكور>.

69- ولم يكن بونابرت هنا كلبياً. ويروى عنه أنه ناقش <كتاب> فولتير ماهومت مع غوته، ودافع عن الاسلام.

- 79- وذلك بين في <المرجع المذكور>.
 - 80- مقتبس في <المرجع المذكور>.
 - 81- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 83- ومن أجل وصف دقيق لـ دوليـسبس ورودس بوصـفهما إسـراريين <صوفيين> را. <المرجع المذكور>. 84- مقتبس في <المرجع المذكور>.
 - 97- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 107- ثمـة خلاصـة وافيـة لآراء كهـذه تـسرد وتنقـد فـي <المرجع المذكور>.

الفصل الثاني البني الاستشراقية واستبناء البني

- 2- ثمـة مـسرد مـضيء لهـذه الـرؤى واليوتوبيـات فـي <المرجع المذكور>.
- 4- من أجل مادة تضيء الموضوع را. <المراجع المذكورة>.
 وثمة قدر عظيم من المعلومات في <المراجع المـذكورة>.
 وهناك دراستان قصيرتان لا غنـى عنهما هما <المرجعان المذكوران>
- 6- يطرح هذه النظرة الى هردر بوصفه شعبوياً وتعددياً، أشعيا برلين في <المرجع المذكور>.

7- من أجل مناقشة لمتخللات أساسية وتمثيلات كهذه را. <المرجع المذكور>.

8- هناك عدد ضئيل من الدراسات لهذا الموضوع الـذي لـم يدرس إلا قليلاً . من الدراسـات المعروفـة جيـداً <المراجـع المذكورة>.

12- من أجل هذه التفصيلات وغيرها را. <سا.>

19- من أجل مفاهيم "الاتمامية"، "يزود"، "الابتهال" را. <المرجع المذكور>. <المفاهيم الثلاثة تشترك في الجذر <supply>.

20- من أجل قائمة غير كاملـة بطـلاب سـاســي وتـأثيره را. يوهـان فوك <المرجع المذكور>.

21- يوجد وصف فوكو وتمييزه لخصائص سجل المحفوظات في حالمرجع المذكور>. يلاحظ غابرييل مونو، وهومعاصر لرينان أصغر سناً، وثاقب الفكر، أن رينان لم يكن ثورياً على الإطلاق في اللغويات، أو علم الآثار، أوالتأويل، لكنه كان على على درجة أوسع وأكثر دقة من المعرفة من أي إنسان في مرحتله، ولذلك كان ممثلها الأكثر بروزاً. را. حالمرجع المذكور>.

23- تنتشر ملاحظات نيتشه عن فقه اللغة في كل مكان من عمله. را. ، بشكل رئيسي، ملحوظاته الاعدادية لـ <المرجع المذكور> المأخوذة من دفاتر ملحوظاته للفترة كانون الثاني ـ تموز 1875 . . . وكذلك المقاطع على اللغة والمنظورية في إرادة القوة.

26- والفصل الافتتاحي كله حالكتاب الأول من المرجع المذكور> هو عملياً موسوعة كاملة من العنصرية العرقية الموجهة ضد الساميين (أي المسلمين واليهود). وبقية الرسالة مرشوشة بسخاء بالمفهومات ذاتها، كما هي الحال في كثير من أعمال رينان الأخرى، بما فيها مستقبل العلم، وخصوصاً إشارات رينان.

28- يعالج عملان لجان بومييه توسط رينان بين الدين وفقه اللغة بتفصيل قيم <المرجعان المذكوران>، وثمة مسرد أقرب عهداً في <المرجع المذكور>، لكن الوصف السوائي - المقدم في إطار معطيات نزوع رينان الديني الى درجة أكبر - ما يزال قيماً كذلك، <المرجع المذكور> والصفحات <المعطاة> مفيدة فيما يتعلق بالعلاقات بين فقه اللغة، والعلم، والعلم.

31- بالإضافة الى تجريح <نظرية> الأصول العدنية للغة وإبطالها، فقد جرحت وأبطلت أحداث أخرى ـ الطوفان، بناء برج بابل ـ كتعليلات <لهذه الأصول>، وأكثر تواريخ نظريات أصول اللغة شمولاً هو <المرجع المذكور>.

32- مقتبس في <المرجع المذكور>، وعن الأخطار النابعة عن الاستسلام المتسرع للتعميمات حول الاكتشافات السرقية، را. تأملات آبل رموسا، المختص بالدراست الصينية الماصر البارز، في <المرجع المذكور>.

39- ولم يكن رينان مخطئاً فيما قاله عن كواترمير، الذي كان ينعم، بموهبة التقاط مواضيع شيقة للدراسة ثم تحويلها الى اشياء غير شيقة. را. <المرجع المذكور>.

42- والمقطع كاملاً هو:

"أما بالنسبة لي، فأنا لا أعرف سوى نتيجة واحدة للعلم، وهي حل المعضلة؛ أن نكشف للانسان ماهية الأشياء، أن نجعله يدرك نفسه، أن نقدم له ـ باسم السلطة الشرعية الوحيدة، وهي الطبيعة الانسانية بأكملها- الرمز الذي تقدمه له جاهزا الديانات، والذي لم يعد قادراً على تقيله".

44- لا يذكر رينان إلا عرضاً في كتاب النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب شفاب النهضة الشرقية، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو نظام الأشياء، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب هولجر بدرسن حالمرجع المذكور> أما ماكس مولر في حالمرجع المذكور> وغوستاف دوغا في حالمرجع المذكور> فلا يذكران رينان إطلاقاً. ويهدي جيمس دارمستيتر كتاب حالمرجع المذكور> - الذي تمثل مادته الأولى تاريخاً للاستشراق في فرنسا لكنه لا يذكر إسهام رينان. وثمةب ضع ملاحظات قصيرة عن إنتاج رينان في كتاب جول مول الموسوعي (والقيم جداً) حالمرجع المذكور>.

45- يتل رينان مركزاً ذا أهمية في الأعمال التي تعالج العنصرية والعرق. ويناقش في ما يلي حالمراجع المذكورة>، وينبغي أن يذكر أيضاً كتاب حآخر> لاريك فوجلن يشكل تتمة هامة لكتابه السابق، رغم أنه لا يعالج مرحلة رينان حالمرجع المذكور>.

46- يقدم شفاب في النهضة الشرقية صفحات لامعة الذكاء تتعلق بالمتحف <كمفهوم>، وبالموازاة بين علوم الحياة واللغويات، وبكوفييه، وبلزاك، وآخرين. وعن المكتبة وأهميتها في ثقافة منتصف القرن التاسع عشر. را. مقالة فوكو "المكتبة الخارقة" وهي مقدمته <لرواية> فلوبير

إغواءات القديس انطوان. وأنا مدين للأستاذ أيوجينيو دوناتو بلفت انتباهي الى هذه الأمور. را. <المرجع المذكور>.

50- وترجع هذه الفكرة الى تمييز فردرك شليغل بين اللغات العضوية والالصاقية التي كانت السامية مثلاً على النمط الثاني منها. ويقوم همبولدت بالتمييز نفسه، كما فعل معظم المستشرقين منذ رينان.

54- ثمة صفحات قيمة عن أفكار غوته علم الحياتية في <المرجع المذكور>. ورا. أيضاً <المرجع المذكور> من أجل مسارد شيقة جداً عن مكانة السانت هيلريين في تطور علوم الحياة.

57- را. <المرجع المذكور> من أجل وصف لطيف مرهف لحياة رينان المنزلية؛ ورغم أن المرء لا يوج أن يفرض موازاة بين سيرة رينان وبين ما أسميته عالمه "الذكوري" فإن أوصاف واردمن < في كتابه المذكور عن رينان> موحية لي شخصياً على الأقل.

60- ومع ذلك فإن قيمة أن يكون المرء معاصراً بحق أظهرت بأفضل وجه، بالإشارة الى رينان، من قبل سان ـبـوف فـي مقالاته المكتوبة تموز 1862. را. أيضاً <المرجع المذكور>.

62- فــي رســالته الــى غوبينــو فــي 26 حزيــران 1856 را. <المرجع المذكور>.

63- اقتبــسـها ألبــرت حــوراني فــي مقالتــه الممتــازة <المذكورة>.

66- توصف تجارب ماكولي في الهند في <المرجع المذكور>. ويوجد النص الكامل لـ "محضر" ماكولي بـشـكل

مريح في <المرجع المذكور>. وتناقش بعض عواقب آراء ماكولي على الاستشراق البريطاني في <المرجع المذكور>.

73- السيرة السوائية للين، التي نشرت عام 1877، كتبها الله السيرة السوائية للين، التي نشرت عام 1877، كتبها الهن الهناء أخياء حالم أخياء حالم أخياء المذكور المرجع المدكور المركب المر

76- ويذكر اسم ساسي بإجلال في تمهيد غوته للديوان.

79- لقد وجدت الأفكار النظرية عن الحج والحجاج الواردة في <المرجع المذكور> ذات فائدة.

92- ثمة عملان مهمان عن الكتّاب الفرنسيين في الشرق هما <المرجعان المذكوران>.

102- وقد عدت كذلك الى النصوص التالية، التي تضم مادة فلوبير "الشرقية" كلها: <المراجع المذكورة>.

115- مـن أجـل مناقـشـة لهـذه العمليـة، را. <المراجـع المذكورة>.

116- را. المواد القيمة المذكورة في <المرجع المذكور>.

117- من أجل مناقشة للرحالة الأميركيين، را. <المراجع المذكورة>.

الفصل الثالث الاستشراق الآن

- 2- قام إبراهيم أبولغد بتقدير أعداد المسافرين العـرب الـى الغرب وناقشـها في <المرجع المذكور>.
 - 12- را. ، عن تاريخ المدرسة <المرجع المذكور>.
- 17- را. ، من اجل قبسة توضيحية من عمل فاتل <المرجع المذكور>.
 - 18- مقتبس في <المرجع المذكور>.
 - 19- توجد هذه التفاصيل في <المرجع المذكور>.
- 24- وثمة كتاب حديث جيد عن الموضوع <اختراق شبه الجزيرة العربية وتطور المعرفة الغربية بها> وهو <المرجع المذكور>.
- 28- لعب موضوعاً الاقصاء والحصر في ثقافة القرن التاسع عـشر دوراً مهمـاً فـي أعمـال ميـشيل فوكـو وأحـدثها <المرجعان المذكوران>.
- 41. ورا. أيـضاً مقالـة ريتـشارد بـيفس الممتـازة <المرجـع المذكور>.
- 43- مـن أجـل مناقـشـة <لهـذه النقطــة> را. <المرجــع المذكور>.
 - 46- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 51- يصف هوغارث أسلوبه بأنه "أسلوب المستكشف أولاً، والباحث ثانياً".
 - 52- مقتبس في <المرجع المذكور>.

- 55- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 56- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 65- إن أفضل مسرد عام لهذه المرحلة في إطار المعطيات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية هـو عمـل جال بيرك في <المرجع المذكور>.
- 66- ثمـة مـسرد مفيـد للمـشروع الفكـري الـذي يـنفح أعمالهلم في <المرجع المذكور>. 70- مثلاً في <المرجع المذكور>.
- 76- وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال ماسينيون الذي أعده ي، المبارك في <المرجع المذكور>.
- 82- مقتـبس مـن مقالـة ماسـينيون عـن البيرونـي فـي <المرجع المذكور>.
 - 86- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 89- "شخص ذو سيطرة على جميع أنماط العمل الاستشراقي، ذلك هو لويس ماسينيون": كلود كاهن وتشارل بلاً في <المرجع المذكور>، وثمة دراسة مسحية مفصلة جداً للحقل الاسلامي الاستشراقي في <المرجع المذكور>،
- 90- وقد استخدمت الفهرست الكامـل لأعمـال جـب الـوارد في <المرجع المذكور>.

- 101- توجد كلتا المقالتين في <كتاب> جب <دراسات في حضارة الاسلام>.
 - 103- مقتبس في <المرجع المذكور>.
- 107. أدين بالاشارة الى هـذا المـصدر الـى الاسـتاذ نوعـام تشومسـكي.
 - 110- ثمة، مثلاً على ذلك <المرجع المذكور>.
- 111- من أجل العلاقة بين إصدار وعد بلفور والسياسة الحربية للولايات المتحدة، را. <المرجع المذكور>. 114- من أجل مسرد لهذه الهجرة، را. <المرجع المذكور>.
- 116- وقد أُدرجت هذه المقالة في مجموعة مقالات للعربو <نـشرت بعنـوان> <أزمـة المثقفـين العـرب: تقليديـة أم تاريخانيــة؟> تـر. ذوقــان قرقــوط، المؤســسة العربيــة للدراسات والنشر (بيروت، 1978).
- 124- أفـضل مـراجعتين نقـديتين لتـارخي كمبـردج همـا مراجعتا ألبرت حوراني في <المرجع المذكور> وروجـر أوون في <المرجع المذكور>.
- 130- وقد كانت مقالة ألتر مراجعة متملقة لكتاب اللواء يهوشفات هركابي <المرجع المذكور>.
- 134- ومن أجـل عملـي يزيـد فـي عنـصريته العرقيـة حتـى على عمل بطي، را. <المرجع المذكور>.
- 135- وكتـاب حمـادي مفـضل جـداً لـدى الاسـرائيليين وأنصارهم؛ فألروي يقتبس منها بإطراء، كمـا يفعـل أمـوس

إلون في <المرجع المذكور>. ويقتبس منها مـوروبيرغر (را. إشارة رقم 137 يلي) بوفرة. ونموذج حمادي المثالي هـن عمل لين <مسالك المصريين . . . > لكنها لا تمتلـك علـم لين أو معرفته العامة.

136- يقدم مانفرد هلبرن أطروحته في <المرجع المذكور>وهي ورقة قدمت في المؤتمر الثاني والعشرين لدراسات الشرق الأدنى في برنستن <المخصص> لعلم النفس ودراسات الشرق الأدنى 8 أيار، 1973. وقد مهدت لهذه الأطروحة دراسة هلبرن في <المرجع المذكور> 1969.

137- ويتبطن النمط نفسه من الدلالة المتضمنة العمل الثقيل الذي كتبه كتاب هم شبه ـ مستعربين مثل جول كار مايكل ودانييل ليرنر؛ لكن هذه الدلالة المتضمنة ماثلة <أيضاً> بصورة أكثر لطافة وخفاء في أعمال باحثين سياسيين وتاريخيين مثل تيودور دريبر، وولتر لاكير، وإيلى خدوري. وهي بينة بقـوة فـي أعمـال تحظـي بتقـدير كبيـر مثـل عمـل غابرييـل بيـر <المرجـع المـذكور>، وألفـرد بـون <المرجع المذكور>. ويبدو أن ما هو مقبـول بإجمـاع هـو ان العرب، إذا كانوا يفكرون إطلاقاً، يفكرون بطريقة مختلفة ـ أي، لا بعقــل بالــضرورة، وغالبــاً مــن دون عقــل. را. أيــضاً دارســة عـادل ضـاهر <المرجـع المــذكور> واســتنتاجها النمطي "أن التناول المحسوس لحل المشكلات غائب غياباً جلياً من الفكر العربي". في مقالة مراجعة في <المرجـع المـذكور> يهـاجم روجــر أوون عــين مفهــوم "الاسلام" كتصور يستخدم لدراسة التاريخ، ومجرق أوون هـو تـاريخ كمبـردج للاسـلام الـذي يـؤمن أوون أنـه يمـنح الديمومة لفكرة حسائدة> عن الاسلام (تتمثل في أعمال كتاب مثل كارل بكر وماكس فيبر) "محـدداً أسـاسـياً كنظـام ديني، إقطاعي، ضد - عقلاني، يفتقر الى الخصائص الضرورية الت يجعلت التقدم الأوروبي ممكناً". ومن أجلُ

برهان معزز على افتقار فيبر الكلي للدقة <وخطأ تـصوره>را. <كتاب> مكسيم رودنسون <الاسلام ورأس المالية>.

140- مقتبس في <المرجع المذكور>.

144- وتعبّر دراسة لـويس <العـرق واللـون فـي الاسـلام> عن كره مشابه متلبسة لهجة مـن المعرفة العظيمـة؛ أمـا كتابه <الاسـلام في التاريخ> فإنـه سـياسـي بـشـكل أكثـر صراحة ـ لكنه ليس أل حدة ولذعاً.

152- نـشر أولاً فـي <المرجـع المـذكور>. ثـم أدرج فـي <المرجع المذكور>.

155- را. مثلاً، العمل حديث العهد الذي قام به أنور عبد الملك، وإيف لاكوست، ومؤلفو المقالات المنشورة في حالمرجع المذكور>، والتحليلات المتعددة للسياسة في الشرق الأوسط الت يكتبها نوعام تشومسكي، والعمل الذي قام به حأعضاء> مشروع الأبحاث والمعلومات المتعلقة بالشرق الأوسط. وثمة وصف إيضاحي في حكتاب> غابرييل أردانت، كوستاس اسكيلوس، جال بيرك، وآخرين حالمرجع المذكور>.

فهرس خاص بهذه النسخة الإلكترونية

مقمة المترجم عن الكتاب
مقدمة المؤلف
الفصل الأول : مجال الاستشراق
التعرف على الشرق
الجغرافيا التخيلية و تمثيلاتها :شـرقنة الشـرق
الفصل الثاني الستشراقية و اعادة خلق البني 174
حدود أعيد رسمها ، قضايا أعيد تحديدها ، و علمنة الدين 175 سلفستر دوساسـي و ارنسـت رينان : علم الإنسان العقلاني و المختبر فقه اللغوي 184 الإقامة في الشـرق و البحث : متطلبات المعجمية و الخيال
الفصل الثالث
الاستشراق الآن
الإشارات إشارات رقم 1